بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وهو المعين

الحمد لله الذي رجح مداد العلماء على دماء الشهداء وصلى الله على محمد وآله الاصفياء ولعنة الله على اعدائهم
والشاكين فيهم عدد الحصى ونظر الناظرين مقول المسكين محمد هادي بن محمد امين انه قد سئلني من لا يسعني
مخالفته ان ادون ما بدى لي في مباحث المشارق ملجئة الى ذلك مع قلة البضاعة وكثرة الاضاعة اسئل
الله تعالى ان ينفعه به وجميع المؤمنين وجعله ذخرا ليوم الدين وقبل الشروع في المقصود لا بد من تمهيد مقدمة تكفل
ببيان الفرق في كون المسئلة اصولية فاقول لا ريب ان تمايز العلوم انما هو بتمايز الموضوعات وان تمايزها
بتمايز الجهات وقد كشفنا السر عنه في كشف الاشتباه وحققنا ان الاصول ليس على منوال سائر الفنون
وان الجامع بين مسائله غير الموضوع والغرض هنا كشف الحجاب عما لم يتكفل به ذلك الكتاب قالوا ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فالعرض هو الخارج المحمول وبعبارة اخرى ما له اختصاص بالشيء اختصاصا ما
والذاتي ما له اختصاص بالذات سواء كان الكون لما هو هو كالوجوب وقسيميه له وضعا ام لجزئه الاعم
كالحركة بالارادة للانسان او المساوي كادراك الكليات المعبر عنه بالعقل العارض له بواسطة الحس
او الخارج المساوي كالاطراف العارضة بواسطة الانتهاء والقبول للاول بالتعجب غلط واضح وقد مثل له في
شرح المطالع المتبعة لذلك بادراك الامور الغريبة الموجب لعرض التعجب وهو ايضا فاسد حيث ان التعجب الموجب
للضحك ليس بهذا المعنى بل الاعجاب هنا بمعنى الفرح قال الله تعالى وامرأته قائمة فضحكت من سرة لنا ولو اعجبكم الا
ترى ان ادراك الامور الغريبة قد يورث البكاء لا الضحك فتفسير الاعجاب الموجب للضحك بادراك الغرائب
من الغرائب الموجبة للضحك من عجيب بكلا معنييه وهذا ايضا عجيب وبالجملة فهذا غلط معروف مع الخصاص
الانسان بادراك الامور الغريبة او غرابتها غير معلوم وقد كثر من اشكلهم للاقسام نظر فتدبر والخطب هين
والحاصل ان الذاتي عند الاكثر منحصر فيما والغريب عندهم ما كان لخارج اعم او اخص والاعم اعم من المطلق
وما كان من وجه ومحصل رايهم ان العارض اما له واسطة في العروض ام لا وعلى الاول فاما ان يكون الواسطة اما
داخلة او خارجة وعلى الثاني فالخارج اما مساو له واما اعم واما اخص فما كان له واسطة داخلة كالاول

لا واسطة له اصلا من الاعراض وكذا ما كان واسطته خارجة مساوية في الصدق والهذا يظهر فيه ان
العرض الشيء اولا وبالذات او بواسطة والواسطة اما داخلة فيه او خارجة عنه والخارج اما اعم او اخص
او مساوية وصاحب القسطاس لما غفل عن مرامهم زاد قسما ساسا عدا من الغريبة وهو ما يكون بواسطة
مباينة ولم يتنبه ان كون النسب اربعا من البديهيات فكيف يخفى على الفحول فاهالهم المباينة لا يشتبه
مباينة الواسطة في العروض والعجب انه مثل لذلك بالحرارة المحسوسة المسخن بالنار او شعاع الشمس وبالبديهة
ان النار والشمس من الجواهر وبالجملة فواسطة في ثبوت العرض للمعروض لا يوجب غرابته والا لكانت
الاعراض الذاتية معلولة لغيرها لا غير الذات والواسطة في الثبوت مباينة دائما والا لزم اتحاد العلة والمعلول
بخلاف الواسطة في العروض فانها لا تكون مباينة ابدا والا لم يكن العارض عارضا وهو خلف
نعم في مثال القوم التعجب واسطة في الثبوت والتعجب واسطة في العروض وفي مثالنا الانتهاء واسطة في
والمنتهي في العروض فان شيئا من التعجب والانتهاء ليس معروضا للضحك والسطح كما ان شيئا من
التعجب والمنتهي ليس علة لهما والمراد بالمباينة المباينة في الصدق وان كان اعم او اخص او مساويا
في الوجود نظرا ان المحمول ما هو المعروف من التخصيص ولكن في عد ما يعرض بواسطة الاعم من الذاتي
نظر بل التحقيق انه ايضا من الغريب لان الذاتي على ما عرفت ما له اختصاص بالذات والعارض بواسطة
الاعم لا اختصاص للذات به فالمسند الى الخارج المساوي لاختصاص الذات بذاتي والعارض بواسطة
الاعم لعدم اختصاص الذات به غريب في قد استصوب شارح المطالع المسند ليس مع تبديل المثال بالانتهاء
العارض للجسم بواسطة السطح وتبعه المحقق الشريف قال عند شرح قوله او مباينة كعروض البياض للجسم بواسطة
السطح والذي ان نسب النار والهما استهما واسطة في عروض الحرارة للماء وان كانت واسطة في ثبوتها
له فلا يكون المثال المذكور للمباين مندرجا في الاعراض التي اعتبر فيها الواسطة في العروض بل الحرارة
عارضة للجسم العنصري عرضا اوليا فيكون عروضها للماء والنار بتوسط الجزء الاعم واما ان الصورة النارية

اما ان يعرض

محمد مشغل بر مباحث الفاظ و رساله‌ای دیگر
که رساله اول از مجموعه‌ای است
با مباحث الفاظ

ن عرض

تقتضي الحرارة في جسمها وان الصورة المائية تقتضي البرودة فلا اعتبار له ههنا اذ الكلام في عروض العوارض لا ذاتها
وانه هل هناك واسطة في ذلك العروض او لا فعلى الثاني يكون حمل ذلك العارض من قبيل وصف الشيء بما هو
حاله وعلى الاول من قبيل وصف الشيء وصفه بما هو حاله اما الاول فمثاله ما يقال للماء في القسم السادس هو
الابيض المحمول على الجسم بتوسط حمله على السطح المباين له كما صرح بالشارح فان ذلك الواسطة هو السطح
وذكر السطح في التمثيل مساهلة ثم ان اريد بالسطح ما صدق هو عليه فهو الجسم بعينه وان اريد مفهومه
فليس المباين عارضا له بل السطح الموجود في الخارج فهو الابيض حقيقة وكذا الحال في الحركة اللتين هما واسطة
في عروض الزمانية للجسم انتهى وقد عرفت ان القسم انما الوسط فيه الواسطة في العروض وان التباين بين
العروض فالسند ليس فاسدا واما المثال الذي ذكره مطابقا فيظهر مساواته بالفرق بين العروض الحقيقي والمجازي فانه
خلط بين كون الاتصاف وسطا للاتصاف حقيقة وبين كون الاتصاف مصححا للوصف مجازا وكان
منشأه غفلته عن انهم بان السفينة يتصف بالحركة اولا وبالذات والجالس ثانيا وبالعرض وغفل عن ان ثانيا
الاتصاف هنا بمعنى المجازية والكلام في الاتصاف الحقيقي المستند الى الاتصاف بالوصف فلو كان العروض
للباس هو السطح على ما زعم مع كلام بين بانية الجسم لم يكن الاتصاف الجسم به الا مجازيا لان تصحيحه المسوغ
عن الجسم اللازمة للبينونة المستلزم تصحيح سلب العارض عنه وهو علامة المجازية وقد صرح بهذا المعنى بقوله
وعلى الاول من قبيل وصفه باحوال ما يتعلق به وما ذكره بقوله فلك ان اريد بالسطح الخ فيه ان هذا
الكلام جار في كل واسطة في العروض كالمثبت في المثال المعروض ولا يخفى ان في كون الالوان من عوارض
السطوح لا الاجسام تاملا وكذا في التمثيل بالحركة الواسطة لعروض الزمانية فلذا بين ان الواسطة في
العروض منحصرة فيما كان عروض العرض له مصححا للتجوز وهو من الزمانية بمكان مع ان في قولهم بان الجالس
السفينة بتوسط السفينة وان اسناد الحركة اليه ثانيا وبالعرض ايضا تاملا لان الحركة باصطلاح الحكماء
وهو الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج حاصلة للجالس وكذا باصطلاح المتكلمين والكون
الاول في المكان الثاني ثم هذا ايضا في الحركة العرضية وقال هذا المحشي قبل ذلك في جملة كلام له ان الكرسي الاولى

اللاحق للشيء لما هو هو ما ثبت لشيء ولم يثبت لآخر ولا يثبت لآخر الا وقد ثبت له ومعناه انه عارض الذات
الشيء حقيقة وليس عارضا للغير كذلك بل لو عرض لغيره كان ذلك بتوسط عروضه للشيء لا على ان هناك عروضين
بل عروض واحد منسوب الى الشيء اولا وبالذات والى الغير ثانيا وبالعرض كالمشي للحيوان والانسان فانه عارض
لهما عروضا اوليا واحدا الا انه للحيوان لذاته وللانسان بتوسطه ثم ان المعتبر في العروض الاولي شيئا
الواسطة في العروض وهي التي تكون معروضة لذلك العارض دون الواسطة في الثبوت التي هي الجهة
انهم صرحوا بان السطح من الاعراض الاولية للجسم التعليمي مع ان ثبوته له بواسطة اتصافه بالنقطة
وكذلك الخط للسطح والنقطة للخط وصرحوا بان الالوان ثابتة للسطوح اولا وبالذات مع ان
هذه الاعراض قد ناقشت على مثالها من المبدء العارض على هذا فالمعتبر فيها بل العرض
الاولي اعني سائر الاقسام ثبوت الواسطة في العروض انتهى وظاهر قوله منسوب الى الشيء اولا
وبالذات الخ كما صرح كلامه المتقدم ان النسبة الى الغير بالعرض وهي كون الثبوت له بالعرض
الالتزام بكون نسبة المشي الى الانسان مجازية من المجاز الامور ومن لم يجعل الله له نورا فما
له من نور والزامه باعتبار الواسطة في الثبوت من الواسطة في العروض مبني على ما فسره الواسطة
في العروض وقد عرفت ضعف المبنى وان النسبة بين ان ذلك ان كلا من الاطراف انما يعرض للمعروض
العارض للجسم التعليمي والسطح والخط وهو اعم من كل واحد منها فكيف يكون اعراضا اولية ثم
ان السطح انما يعرض المنتهي في العمق والخط المنتهي في العرض والنقطة المنتهي في الطول ومن المعلوم
ان الاول مساو للجسم التعليمي والثاني للسطح والثالث للخط ثم ان ههنا اشكالا مروفا وهو
ان المبحوث عنه في العلوم غالبا الامور اللاحقة للانواع او الاشياء ومن المعلوم ان العارض بواسطة
الاخص غريب سواء كان نوعا ام صنفا واجاب عنه المحقق الدواني بانه بان ما ذكره في حد الموضوع
طي في العبارة ومعناه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او عوارضه الذاتية لانواعه او لاعراضه الذاتية

اجلوه في المقام ثم بما يصلوه في موضوعات المسائل واخرى بالفرق بين محمول العلم ومحمولات
المسائل كما فرقوا بين موضوعيهما فمحمول العلم ما يحمل اليه تلك الاحوال التي هي محمولات المسائل
وهو المفهوم المردد بين جميعها وهو عرض ذاتي لموضوع العلم وان كان كل واحد عرضا غريبا بالنظر
اليه والجوابان من الوهن بمكان اما الاول فواضح فانه عن ساحة كلامهم براحل واما الثاني
فبعد ان اللازم على هذا ان يقولوا بعرفوا الموضوع بانه ما يبحث في العلم عن عرضه الذاتي
الذي ليس الا المردد على ما حققه وارد على الثاني بعض المحققين ممن قارب عصرنا من الاصوليين
بانه انما يتم لو كان الملحوظ في تلك المباحث ما ذكر من القدر المشترك وليس كذلك اذ المبحوث عنه
في الموارد المذكورة انما هي الاحوال الخاصة وليس القدر المشترك الا اعتبارا محضا فالابلاط
حين البحث اصلا وتظهر ذلك بارجاع الموضوع في المسائل والابواب الى موضوع الفن
غير متجه لوضوح الفرق ضرورة ان البحث عن كل منها بحث عن موضوع الفن وهذا بخلاف
ارجاع المحمولات الى المفهوم المردد فان اثبات تلك المحمولات ليس اثباتا للمفهوم المردد فلا
غائلة الا استلزام ذلك صدقه وليس ذلك منظورا في شيء من العلوم كما ذكرنا انتهى
وفيه ما لا يخفى فان تعلق الغرض باثبات القدر المشترك بين المحمولات المجامع بين الموضوعات
غير خلو الغرض عن تعلق الغرض في كل مسئلة باثبات محمولها الخاص لموضوعها الخاص
نعم قوله ان القدر المشترك ليس الا اعتبارا محضا لا ابلاط حين البحث اصلا حق من الكون
المجيب ايضا لا يدعي الا ان القدر المشترك محمول للقدر المشترك وهذا لا يقتضي الا كونه ملحوظا
مستقلا اذا كان موضوع القضية نفس موضوع العلم فالذي اورده عليه عين ما اورده عليه
فافهم ثم ان هذا المحقق يصدق الجواب بان الوسائط المروية انما هي وسائط الثبوت لا للعروض
فلا تضر الاخصية هذا ملخص ما اطاله وهو بكان من وضوح المشتقات فان الفاعل والمفعول
اليه وسائط لعروض انواع الاعراب للكلمة واذا الصلوة والزنا والزيارة وسائط لعروض الاحكام

الشرعية لفعل المكلف ولنا في دفع الاشكال في كشف الاستار مسلك آخر وملخصه ان المبحوث عنه
هو الموضوع فان البحث عن الشيء عبارة عن استعلام احواله فيبحث عن العوارض الذاتية
جعلها عنا وبين الابحاث فان الفاعل والمفعول والمضاف غيرها من الاقسام انما هي اجزاء
الكلمة وهي اعراض ذاتية وكذا الحال في افعال المكلف ثم يشكل هذا بانه يقتضي ان يكون موضوع
المسائل عرضا ذاتيا لا غير ويمكن الاعتذار عنه بانه بالنظر الى الغالب وان هذا غرض لبعض
كما هو الحال في سائر التعاريف وكيف كان فمسائل الاصول لا تورث هذا البرهان الا
مباحث التعارض فان البحث فيها عن الادلة من حيث انها ادلة ولقد بالغت في التنبيه
المقال لضيق المجال ومخافة الكلال اذا تمهد هذه فنقول مستمدا بال الرسول ص ان
التعارض من العرض وهو وقوع الشيء بال آخر وباختلاف خصوصيات المتعارضين يختلف
المعنى والا فالموضوع له هو القدر الجامع ويعرف منه عرفناه به فان فيه خصوصية لا يفيها
قال في المع الاعتراض المنع والاصل فيه ان الطريق اذا اعترض فيه بناء او غيره منع السالك
من سلوكه انتهى فالمنع ليس معنى للاعتراض بل وقوع مثال السابلة في الطريق عبارة عن
المنع وفيه ايضا والعرضة بالضم الهمة وجعله في الصحاح وهو عرضة لذلك مقرن له قوي عليه
وعرضة للناس لا يزالون يقعون فيه وجعله عرضة لكذا نصبه له وناقة عرضة للحجارة قوية
عليها وفلان عرضة للرجع انتهى والهمة سميت عرضة لوقوعها بال المهمات من الامور وتكفل
بها وكذلك القوي على الشيء كان الصفيق عن الشيء عنه بناحيته والقوي عليه والقوة والمنع
قال له ويظهر مما حققنا حال الباقي وان العجب انه قال بعد هذا الكلام ولا تجعلوا الله عرضة
لايمانكم ما نافا معترضا اي بينكم وبين ما يقربكم الى الله تعالى ان تبروا وتتقوا اي تعترضوا
باليمين في كل ساعة الا تبروا وتتقوا ثم قال الاعتراض المنع الى آخر ما نقله عنه فان العرضة

٧ او العرضة الاعتراض في الخير والشر

في الآية الشريفة والله تعالى اعلم بمعنى النصب فهو من قبيل قولهم حبلته عرضته لكذا اي نصبته له ولا مناسبة
للمنع في ذلك وانما اشتبه عليه الامر بملاحظة قولهم ان تبرؤا وتتقوا الآية مع انه ينطبق على ما ذكرنا
فانهم وبسبب المتاع عرضنا الكونه مطروحا بين الناس والمدينة ايضا عرضنا لكونه بالبنيان منزلا
عرضا لان الاشياء تعرض عليه وتطرح عنده كي يستعلم منه حالها ومكة والمدينة ايضا عرضا
لكثرة اثبان الناس اليهما فكانهم يعرضون عليهما وفي القاموس عرض الى العرض وله كذا عرض ظهر عليه
وبدا كعرض كسمع والشيء له اظهره له وعليه اراه اياه انتهى فالاظهار ليس معنى للعرض وكذا الاراءة
بل المعنى في الجميع هو جعل الشيء بحيث يمكن منه الكي يراه وليس الاظهار والاراءة الا ذلك ومن هذا يظهر
قولهم انا عرضنا الامانة على السموات والارض وقولهم عرضت الناقة على الحوض مع اشتمالها
على الغلب وقال شيخنا المرتضى ره وهو اي التعارض لغة من العرض بمعنى الاظهار انتهى وانت
خبير بان المناسب للمعنى المصطلح هو المنع الذي ربما يصرح القوم به ولا مناسبة بين الاظهار
وبين التنافي هذا بناء على ما زعمه من ان له معنى اصطلاحيا والحق ان شيئا من الاظهار و
المنع ليس معنى للعرض ولا اصطلاح للعلماء ايضا فيه بل حيث ما يطلق يراد منه معناه اللغوي
وباضافته الى الدليلين يحصل منه معنى التمانع وقد حكي انه قال في مجلس الدرس ان المعنى
منه المعنى الاصطلاحي هو الورود هنا لعرضت الناقة على الحوض اذا وردتها عليه قال تعالى يعرضون
على النار اي يوردون عليها وقال تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض اي وردناها
عليها وهو المراد من التفسير بالاظهار والاحسن تركه لان الاظهار اعم من الورود انتهى
وانت اذا احطت خبرا بما حققناه تعلم ان الورود ليس من معاني العرض وان قوله تعالى النار
يعرضون عليها من قبيل قولهم عرضت الناقة على الحوض وبالبناء الناقل تعلم القران عن هذا
البيان وكيف كان فالتعارض صفة الدليلين باعتبار تمانعهما بل مدلولهما بالتضاد او التناقض
فان منع كل كلا منهما صاحبه عن اثبات مدلوله انما هو لاثباته ما لا يمكن اجتماعه مع المدلول الآخر
بالتناقض او التضاد والدليلان لهذه الجهة يتصفان بالتعارض بتعاقب المدلولين واطلاقه بثبوت
التناقض للدليلين نقول لهم ان التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض او التضاد

للسبب بالسبب ونسبة العلة الى المعلول التباين والعرف يحيل ان مساويا للمعرف اللهم الا ان يكون
ان يكون مبنيا على التجوز في الاسناد بان يدعى اتحاد العلة والمعلول لمناسبة الارتباط فكان التعارض
ليس الا تنافي الدليلين وقد يتوهم انه من قبيل الوصف بحال المتعلق ورجح الشريف بانه تنافي الدليلين
باعتبار متعلقهما الى آخره وهو غلط واضح والى ما حققناه ينظر كلام الاسناد مدظله وغلب في
الاصطلاح على تنافي الدليلين وتنافيهما باعتبار مدلوليهما ولذا ذكروا ان التعارض تنافي مدلولي
الدليلين على وجه التناقض او التضاد انتهى فان في قوله ولذا ذكروا الخ تعليلا لا مناسبة في الاصطلاح
على تنافي الدليلين باعتبار مدلوليهما ما لا يخفى من الدقة والحسن وقيل الخوض في اصل المقصود
ولا بد من بيان تحقيق الحكومة والورود والفرق بينهما والتعارض فالحكومة عبارة عن تعرض الدليل
ما ثبت او يحتمل بثبوته بدليل آخر بغير ناظر اليه والورود عبارة عن رفع الدليل موضوع الآخر
والتعارض عبارة عن اثبات كل من الدليلين ما يقابل الآخر على وجه التناقض او التضاد فلا
تعرض لشيء من المتعارضين للآخر بخلاف الحاكم حيث انه متعرض لحال المحكوم نقوله تعالى
ما جعل الله عليكم في الدين من حرج متعرض للاحكام الثابتة بالادلة ولهذه الجهة فالحاكم
بمنزلة المفسر حيث انه في طول المحكوم بخلاف المعارض فانه في عرض صاحبه فالادلة اللفظية
واردة على الاصول واما اللفظية فكك بالنسبة الى الاصول اللفظية واما بالنسبة الى الاصول
الشرعية فحالة بمعونة ما دل على اعتبارها وان شئت قلت ان ادلة الاعتبار حكم على الاصول
الشرعية بالادلة الاجتهادية حيث ان نفس الادلة الاجتهادية لا نظر لها الى الاصول فان
موضوعها الواقع لا شرطا فالادلة ترفع ما تثبته الاصول بعمومه ودليل الاعتبار ودليل الاعتبار
ينظر الى الاصول فيجعل الادلة رافعة لموضوعاتها حكما وبعبارة اخرى يرفع بالادلة الاجتهادية
ما ثبت بالاصول بتنزيل موضوعاتها منزلة العدم فان حجية الادلة الاجتهادية عبارة عن
تنزيلها منزلة العلم بتنزيل احتمال الخلاف فيها منزلة العدم فمن ثابت عنده على حكم بمنزلة
العالم وتنكه منزل منزلة الحكم المعدوم العلم وهو عبارة اخرى عن رفع ادلة الاصول على ما عدا

يكون

على ما قامت عليه الادلة الاجتهادية نظرا ان الحكومة انما تتحقق بالدليل الاجتهادي ودليله
والحكومة المجموع وكل من الدليل ودليله وجه وبما حققنا ظهر ان النسبة بين الورود والحكومة عموم
من وجه حيث انهما جهتان لا تقابل بينهما الا ترى ان الادلة الاجتهادية مع حكومتها واردة على
الاصول العقلية فانها ناظرة الى الاعم منها ومن الشرعية لا انها ناظرة الى خصوص الشرعية حتى يتوقف
على فرض وجودها الورود قبلها فموضوع الحاكم نفس الحكم الثابت بالحكوم عليه لا موضوعه كما
في المتعارض فاذا رفعها بعينه وارد ايضا فالادلة الاجتهادية مع محققها في التحكيم يكفي في خروجها عن
اللغوية بثبوت الاصول العقلية فتنزيل الظني الدال على التكليف منزلة العلم وقطع العذر
قبل قيامه ولولا حكم العقل بقبح عقاب الجاهل مثلا لكان اعتباره غلطا خاليا عن المعنى وانما
يجعل الحاكم مسببا للوارد ولا يضمحل الحكومة في جنب الورود فيعد لا حكم للحكومة اي لا يعتبر بها
ولا يستند في رفع المتعارض اليها والا فالجهتان مجتمعان ويقولان ولا يخفى ان الحكومة كما تحصل
بين القطعيين فقد تتحقق اللفظيين فقد تتحقق بين اللفظيين والمختلفين فلا يلزم ان يكون في
المحكوم عليه اجمال حتى يفسره الحاكم وليس التفسير من لوازم الحاكم بل قد ينطبق عليه الا ترى ان
اعتبار القطع وحجية الثابتة بالعقل لا يحتمله الا رفع الآثار الثابتة بالاصول فالحجية المراعية
منتزع من القطع من حيث كونه قاطعا للعذر اذا تعلق بالتكليف وعذر المكلف اذا تعلق
بعدمه فهذا معنى كون الحكم بالحجية منظورا فيه ما ثبت بالاصول والا فالتفسير رفع الاجمال
بالنسبة الى الحاكم محال هذا مثال حكومة القطعي على مثله واما حكومة الشرعي على القطعي
فقد اشرنا اليه ايضا فهو ان الحكومة في جميع الوارد ولغوية الحاكم مع قطع النظر عن الحكوم بل
عدم حصول معنى له الا مع النظر اليه حيث انه ماخوذ في موضوع حكم الحاكم فحجية القطع بالتكليف
حقيقتها منجز التكليف به وهو ليس الا رفع موضوع قاعدة قبح العقاب من غير بيان فهذه القاعدة
من مصاديق ما له دخل في تحقق حقيقة الحجية وبالجملة فالحكومة اما برفع الموضوع تحقيقا
كما هنا دل على اعتبار القطع واما برفع فعليته بلا كما هنا دل على اعتبار الظنون من الادلة الشرعية
واما بجعل بعض الحكام من غير تصرف في الموضوع كما في ادلة الجرح بالنظر الى ادلة الاحكام لا يخفى

ما ذكرنا من الفرق بين الاصول العقلية والشرعية انما هو على مذاهبهم والتحقيق ان الادلة الشرعية كما هي
للاصول العقلية ولا اختلاف بينهما فالعلم في قوله ص الناس سعة ما لا يعلمون عبارة عما يقطع العذر
سواء كان قطعا او ظنا او معلوم الحجية نعم عين البيان المنفي بحكم العقل وكذا الحال فيما لا يستقل به العقل
كالاستصحاب فان البيان في اخباره كاشفة عن البيان وبما حققنا ظهر عدم التنافي بين الادلة
الفقاهية وبين الادلة الاجتهادية القائمة على خلافها اما اذا افادت القطع فلا شك في موضوعها
واما مع عدمه فكك بالنسبة الى الاصول العقلية واما الشرعية فكك على التحقيق واما على الوجه
فلان الادلة الاجتهادية لسانها لسان التخصص لكونها علما شرعيا مبينا لما هو موضوع حكمها هذا
بناء على عدم الخروج عن طريقة القوم رأسا والا فلنا مسلك آخر متين لم يسلكه احد على حد
من الاساطين قد انكشف به الستار عن وجه الاسرار وهو ان الحكم درجات اولها ثبوته للواقع
وثانيها دخله بالتشخص وثالثها تمامية بالنسبة الى الشخص المعبر عنها في بعض المقامات بالتنجز
ذلك ان الحاكم الكلي في امر اعتباري بل اضعف الاعتباريات حيث ان وجوده يتوقف على عدم موضوعه
مع ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فانه امر من التشخص فرع ارتباط حكم الواقعة به
باستجماعه للشرائط العامة من البلوغ والعقل وبعض مراتب القدرة والابتلاء ومع ذلك فيكون مبتلى
في عدم الامتثال بالجهل وبعض مراتب العجز كالمرض المبيح للافطار والسفر كك والنوم والغفلة والجهل
عن الجميع بين الترامين واما الواقعة في حد ذاتها فيستحيل خلوها عن الحكم حيث انه فرع منها
نسبتها الى الحاكم فوجودها عينا انما يجب لوسلة المستجمع للشرائط لا مرها ولا ينفي عنها هذه الحيثية
الا بعد بعقد الحاكم او تردده وكلامنا فيمن يتنزه عنها فالصلوة واجبة وان لم يوجد من يستجمع شرائط
التكليف وشرب الخمر محرم كك لا يقال حقيقة الوجوب مثلا طلب الفعل مع المنع من الترك الى الطلب
الشديد والطلب ربط بين الطالب والمطلوب ومطلوبه منه فتحققه بدون المكلف كتحققه بدون
الطالب بديهي الاستحالة لانا نقول ان الوجوب مثلا حيثية في الواجب لا تتوقف على صدور الطلب
الا ترى ان انقلاب المولى وعلى العبد وان لم يخطر ببال المولى فضلا عن ان يامر به وكذا قتل النجس

وان لم يخطر بباله لا اقول ان الوجوب عبارة عن المحبوبية مثلا ولا ان شأنية الوجوب عين
قلبه بل اقول انه عبارة عن بحث الفعل بالفعل الحكمية بالحيثية المزبورة الا ترى ان الصلوة
والزنا محكومان بحكمين مختلفين وان اتفق اتصاف المكلفين ولا يستلزم ذلك كون الامر
اخبارا حيث ان النسبة كانت قبله لان الحاصل بالطلب لا الوجوب الا ترى ان الاوامر التكليفية
لا تحدث وجوبا مع انها انشاءات وما يتوهم من انها في الحقيقة اخبارات حيث ان مفادها مجرد
الارشاد واضح الفساد فالطلب عبارة عن الارادة التشريعية القائمة بنفس الطالب المنشأ بابراز
الوجوب بحديث ان لم يكن حاصلا بقلبه وبالجنان كان سابقا عليه فالوجوب يحصل بالامر حيث
لم يكن الامر قبله بحيث لو سئل عن المأمور به لامر به واما فيما سواه فلا ولا ينافي ذلك حدوث النسبة
به الذي هو لازم كونه انشاء كاذ الاوامر الموسومة بالارشادية والحاصل ان كون الاحكام اقتضائية
بحيث يستحق فاعلها الثواب والظلم والزنا بحيث يستحق فاعلها العقاب لا يتوقف على الامر والنهي
فان الله تعالى يحكم بحكم عن قيام الارادات بذاته وتواردها عليه والارادة عن العدم بحال
ولا بنشأ الرسول وروح الامين لكل من المكلفين حال استجماعه للشرائط تكليفا بالفرض والنسبة
في حدوث هذه الاحكام للانام واختلافها باختلاف العناوين ما حققنا من ان الوقائع بحيثية
بالحيثيات المزبورة التي هي عبارة عن الاحكام الشرعية وان لم يكن هناك طلب وباستجماع
الشخص الشرائط يحث بما ينزع منه التكليف ويربط به قهرا من غير ان يتوقف على خطاب وانشاء
فالجاهل حال الجهل مكلف فعلا وان كان معذورا فان عدم الاطاعة اعم من المعصية وكذا النائم
بل المريض والمسافر والاثم يتحقق الفوت فالقدرة لها مرتبتان تعتبر اولهما في تحقق التكليف
وثانيهما في توجه الخطاب والثانية في تنجزه وانقطاع العذر كالعلم هذا حال العجز
الغير المستند الى الاختيار واما الاختياري فقد يجامع التكليف بالمعنى المزبور والقوم يحرمون
التكاليف في مدلول الخطابات اشكل عليهم الامر فقال جمع ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
عقابا ولكن يثابه خطابا وقال الامام الرازي ان الداخل في المكان المغصوب يجب عليه الخروج لكن

حكم المعصية عليه مستحب مع ان من المعلوم ان العصيان فرع التكليف الذي حصروه في مفاد
الخطابات وهي مع العجز فيجب ان المستطيع المتخلف عن الرفقة على ما حققنا مكلف في الموسم بالحج فاذا
بحيث لا يقدر في تركه وقد عرفت ان التكليف بحال المعذور كالمريض والمسافر هو مطلوبا بالفعل وان
حرم عليه الاتيان تكليف لا تكليف مع العصيان واباك ان يخطر بالك ان هذا تناقض كلام ثكلا
فان معنى كونه مكلفا بالصيام حال المرض انه يجب لولا العذر لكان معاقبا على الترك لا اقول ان
المقتضي للتكليف موجود الا انه ممنوع عن الاقتضاء فان هذا حال من فقد الشرائط العامة لا المعذور
بل حقيقة التكليف ليست الا هذه الحيثية الجامعة للعذر فالعذر مانع عن تحقق العصيان لا عن
التكليف ولا يتوهم ان هذا التزام بجواز اجتماع الامر والنهي فان الصوم واجب على المريض ومحرم كذا
المسافر فانا نحكم ببطلان صوم المسافر لعدم تحقق التكليف المصحح للعمل مع تحقق ما يوجب صدق الفوت
وقد عرفت ان الشأنية لا تكفي في ذلك وبالجملة فالعذر قد لا يؤثر الا عدم العصيان وقد يؤثر
البطلان هذا ما بدا لي الآن ولكن المطلب يحتاج الى مزيد بيان ولعل الله يوفقني لتوضيحه فيما
سيأتي وملخص المرام ان الوقائع لا تخلو عن الاحكام وان لم يكن وظيفة لاحد من الانام فقد
تطابق الوظيفة حكم الواقعة كما اذا خلى المكلف عن الاعذار وقد تخالفه كما في العكس وما يستصحب
للطهارة لم يكلف الا بالصلوة مع الطهارة وان كان وظيفة الاستصحاب والجاهل بحرمة شرب
البنج يحرم عليه ايضا لو كان محرما في الواقع الا ان وظيفة المنبا على البراءة وبالجملة فمفاد الادلة
العملية انما هي الوظيفة والادلة انما هي تثبت بها الاحكام واختلافها ليس من
التناقض في شيء والثابت باصل البراءة انما هو العذر في المخالفة لا الاباحة حتى ينافي الحرمة
الواقعية وكذا الثابت باستصحاب الطهارة انما هو العذر في عدم تحصيل الطهارة على تقدير الحدث
الواقعي لا الامر بالصلوة من غير طهارة حتى يستلزم الاجزاء بل لا حاجة في دفع التناقض الى الالتزام
بارتفاع الموضوع والتخصيص بل المحمولان مختلفان والحاصل ان نسبة الحكم والتكليف بحسب الصدق

بنائين وبحسب المورد عموم من وجه فيورد اقتران التكليف عن الحكم بتكليف الصائم بالاجتناب
عن المباحات وكذا الحرام والمعتكف فيحرم عليهم ما ليس بحرام وقد اوضحنا العكس وكما تنبه يرد
كذا النسبة بين الوظيفة والتكليف فيفترق الاول فيما يثبت الاحتياط بقاعدة الاشتغال
او الوجوب او الحرمة بالاستصحاب والدليل العقلي او الظني مع ثبوت البراءة في الواقع والثاني فيما يثبت
البراءة بالاصل او الدليل مع ثبوت التكليف في الواقع وهذا البيان وان استسمن ليس له هذا الشأن الا ان
البرهان والبيان شاهدان عليه فلا يوحشنك خفائه على الاساطين والاعيان وقد سبقتم من الفوائد
ما يخبر بعض ما حققناه فالذي كان الشبهة المحصورة واما الشك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتم
الا بالاجتناب عن الجميع فظاهر انه واضح لمنع حرمة التجاسة ما لم يعلم بنجاسته بيان ذلك ان اضافة الاعيان
بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال المكلف وان كان الحكم الباعث الحاكم منه في تلك
الاعيان فالاعيان وان اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكم بالحرام والنجس مثلا من دون تقيد بالعلم و
الجهل ولكن اتصافها من جهة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم انتهى وهو ظاهر فاسد
فان الاعيان لا حكم لها حقيقة بل نسبة الحرمة الى الخمر مثلا مجاز لان موضوع الاحكام افعال المكلفين
الا ان غرضه التفكيك بين الحكم والوظيفة وقصور عبارته عن افادة مرامه لا اختصاص لهذا المقام به
ولقد كشفنا النجاع عما خفي من ذلك الكتاب على الاصحاب في كل باب ثم فيه انظار لا يناسب المقام التعرض
لها وبما حققناه ظهر ما فيما افاده شيخنا المرتضى ره حيث قال بعد ما اعتبر اتحاد الموضوع في تحقق التعارض
ومنه يعلم انه لا تعارض بين الاصول وما يحصله المجتهد من الادلة الاجتهادية لان موضوع الحكم في الاصول
الشيء بوصف انه مجهول الحكم وفي الدليل نفس ذلك الشيء من دون ثبوت حكم فضلا عن الجهل بحكم فلا منافاة
بين كون العصير المصنف مجهول الحكم حلالا على ما هو مقتضى الاصل وبين كون نفس العصير حراما كما هو
مقتضى الدليل الدال على الحرمة في الدليل المفروض ان كان بنفسه بعد العلم صار المحصل له عالما بحكم
العصير الذي مثلا فلا يقتضي حليته لانه انما اقتضى حليته مجهول الحكم فالحكم بالحرمة ليس طرحا للاصل
بل هو بنفسه غير جار وغير مقتضى لان موضوعه مجهول الحكم وان كان بنفسه لا بعد العلم بل هو

محل الخلاف يثبت اعتباره بدليل علمي فان كان الاصل ما كان مؤداه بحكم العقل كاصالة البراءة
العقلية والاحتياط والتخيير العقليين فالدليل ايضا وارد عليه ورافع لموضوعه لان موضوع الادلة
وتقديم البيان وموضوع الثاني احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح لاحد طرفي التخيير
كل ذلك مرتفع بالدليل العلمي المذكور وان كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه
كان ذلك الدليل حاكما عليه على الاصل بمعنى انه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الاصل فالدليل العلمي
المذكور وان لم يرفع موضوعه اعني الشك الا انه يرفع حكم الشك اعني الاستصحاب انتهى وملخصه
انه يعتبر في مناط التعارض اتحاد الموضوع وهو في الاصل والدليل مشترك لانه في الاول اشترط الجهل
الثاني نفس الشيء لا اشترط بل الدليل رافع لموضوع الاصل مخصصا او مخلصا فهما دليلان مستقلان
ويطابقه ما في اول اصالة البراءة قال فيه وما ذكرنا من تأخر رتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي حال
تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الادلة على الاصول لان موضوع الاصول
يرتفع بوجود الدليل فلا معارضة بينهما لعدم اتحادهما في الموضوع بل لارتفاع موضوع الاصل وهو الشك
لوجود الدليل الا ترى انه لا معارضة ولا تنافي بين كون الخمر حكم شرب الثمن المشكوك حكمه الاباحة
وبين كون حكم شرب الثمن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه الحرمة انتهى هكذا في الاصل الموجود
بخط المصنف ره واما ما في بعض النسخ من زيادة لا قبل قوله لعدم اتحاد الموضوع فمن تحريف الحرين
وجه الفساد ان اللا شرط القسمي الذي هو الموضوع للادلة الاجتهادية متحد مع الشرط المشروط
سيما ان اللا شرط يجتمع مع الشرط فهذا الاختلاف لا ينافي الاتحاد بالضرورة فالتحقيق ان الثابت
بالاصول ليس حكما للواقعة بل انما هي الوظيفة للمكلف لا ان الثابت بها هو الواقعي الثانوي كيف ويثبت
الحكم للجاهل ليس الا العصر كثبوته للمسافر فيجب ان يكون الظاهري مجزيا كما في الجهر والقصر وضده ما
قد اشرنا الى ضعف الفرق بين الاصول العقلية والشرعية فتدبر وفائدة في الحاشية هذا حال الاصول
بعد اطلاع المجتهد على الدليل واما نفس الدليل الدال على الحكم حكم الشيء مع قطع النظر عن اطلاع المجتهد
عليه فموضوعه ذات الفعل مع قطع النظر عن كونه معلوم الحكم او مجهوله ومحموله الحكم الثاني الغير المتجرد على

عدم

على المكلف ولا منافاة بين الحكم الثاني لذات الفعل من حيث هو وثبوت ضده الفعلي من حيث
صفة جهالة حكمه فلك ان تعتبر الجهل بالحكم في دليل الاصل صفة المكلف فتقول لا منافاة بين
كون المكلف من حيث هو محكوما بالحكم الثاني ومحكوما بضده الفعلي من حيث كونه جاهلا
بالحكم لكن الاول اوفق بادلة الاصول انتهى وملخصه ان عدم التناقض لارتفاع الموضوع انما هو
حال الجهل واطلاقه على الدليل وامامع قطع النظر عن ذلك فالموضوعان مختلفان بالاشتراط
والمشروطية والمحمولان بالقوة والفعل وهو مع ما به من الضعف والاضطراب خلاف الصواب لان
الحكم الثاني ليس حكما حقيقيا فلو كان شرب التتن المجهول حكمه حلالا لازم الصوب حيث ان حكمه
الحقيقي في هذا الحال هو الاباحة لان كونه في نفسه حراما شانا معناه ان له شانية التحريم وقابلية
وقابليته منوط بالعلم فهو بحيث لو علم حرمته كان حراما لا كسائر معلوم الحرمة فليس بحرام فالتحقيق
ان حكم الواقعة انما هو الحرمة وليس مفاد الاصل الا معذورية الجاهل في ترك الامتثال فالحرمة المجهولة
حال الجهل على الجاهل ايضا وليس المعذورية في ترك الاطاعة من اباحة الحرام في شيء تشبث بعضهم
هذا المقام بعد زلة الاقدام الاعلام والحمد لله على ما خصنا به من النعماء العظام ثم العرب
قوله ان الاول اوفق بادلة الاصول مع ان بعضها صريح في الثاني كقوله ع اما احدكم كبعض
بجهالة وقوله ع الناس في سعة وبعضها مساو فيه والنسبة الى الوجهين فقط وكشف الحجاب ان الحكم
الظاهري ليس حكما تكليفيا حقيقيا بل انما يعبر عن الحكم الوضعي وهو الاعتبار بوجوب العمل وجوازه والاباحة
وغيرها توسعا ومعاثرة الحكم الوضعي للحكم التكليفي في نفس الامر عند نامر الواضحات وكونه امر الاعتبار
منزعا لا يستلزم انتزاعه من التكليفي بل التكليفي كالوضعي في الاعتبارية ولكل منهما منشا ملائم
ولا تقابل بين الوضعي والتكليفي ثم الاحكام التكليفية باسرها مستفادة فلك الاباحة مفادا صاحب الزبدة
ثاني الحرمة الواقعية بل مفادها انما هو العذر للجاهل المعبر عنه بالاباحة توسعا فضاف عليه
بما حيث وطنوا الالحاق من تضاد الحكمين الا الى الوجهين المزبورين وظهر ما حققنا فساد ما تمسك
بالادلة اللفظية قال الاستاذ قدس سره فضابط الحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا
لحال الدليل الاخر رافعا للحكم الثابت بالدليل الاخر عن بعض افراد موضوعه فيكون مبينا لمدة مدلوله

مدلوله انتهى فان المعتبر في الحكومة التي هي المناط لعدم التعارض اعتبار الحكم المحكوم عليه في موضوع
حكم الحاكم بنوع رافع لما ثبت من حيث هو كذلك اما برفع موضوعه كما في حجية القطع بالنسبة الى
الاصول العقلية فان حجية الحجية ارتفاع احكام الاصول بوجود الحجة فلولا الاصول لعقله
لم تكن الحجة الذاتية الثابتة للقطع حقيقية بهذا معنى الحكومة فلا وجه لتخصيص الالفاظ بها ولا
لاعتبار الاجمال في المحكوم فالمعتبر في التقدم ترتب الحاكم على المحكوم لا كون التحكيم مختصا فانه
المخرج لا برفع موضوع المحكومة بالتخصيص الترتبي كما هو الحال في نفي الشك مع كثرته او في الناظر
او مع حفظ الامام او المأموم او بعد الفراغ فالتخصيص انما يكون على سبيل التعارض لو لم يكن
المخصص ناظرا الى العام بل التعارض للحكم الحكم ما يعرض للحكم العام والنسبة بينهما عموم من وجه
فيفترق التخصيص في مورد التعارض والحاكم في مقام الورود وسيأتي انشاء الله ان الشرع في
تقديم الخاص انما هو عدم افادة العام ما بنا فيه مع وقوعه في كلام الله تعالى وحجيته كما
هو الحال في كلام كل واحد مع الوحدة او الانفصال حيث ان المتكلم ان يلحق بكلامه ما اراد
منشا غلاما الكلام ما شاء من اللواحق لا التوجيه بالنصوصية والاظهرية لعدم دليل
عليه بالعرف لا يرجحون النص على الظاهر ولا الظاهر على الاظهر بل يحكمون بالتعارض
والتساقط ولو قال اكرم العلماء ثم بعد حين قال لا تكرم زيدا العالم لا يجوز البناء
على الخاص بل يجب التوقف فيه في الكلام الواحد وما نبين لنه لضعف احتمال الغفلة و
الاشتباه والنسخ لا يحكمون بان المعنى الفلاني مراد اللافظ حتى يفرغ المتكلم ويعرض
عن كلامه واذا لا يسمع الانكار بعد الاقرار ويعمل بالاستثناء مع الاتصال ولا يعد
انكارا ولعل المتراءى من ظاهر كلام الاستاذ قدس سره خلاف ما حققنا فلا حظ ثم اذا
عرفت حقيقة كل من التعارض والحكومة والورود والنسبة بينهما فاللازم ايراد
على موارده فنقول ان وقوع التعارض بين الدليلين واضح وكذا بين الاصلين وقد يتوهم

ان منه تردد الحرام بين الامرين مع العلم اجمالا بوجوده حيث ان اصالة الاباحة في كل
منهما تعارض الاصل في الاخر لان الشك في كل واحد منهما مسبب عن ثالث فيتساقطان وهو
عندنا من الضعف بمكان لان العلم بالتكليف الذي هو عين البيان مفروض الحصول غاية الامر
ان المعرفة بالحرام غير حاصلة والعقاب انما يقبح مع عدم البيان لا مع عدم المعرفة والشك في
كل واحد من الطرفين انما هو الحرام المعلوم حصوله انما غيره كالشك في ان زيدا القائم ام عمرو
ليس شكا حقيقيا بل ليس الا عدم العلم بالشيء والشك في ان الانسان حيوان ناطق ام شيء اخر ولهذا لا
يجوز لهذا الشخص السؤال بما يختص بطالب التصديق بل انما يسئل بالمخصوص بطالب التصور و
المشترك كالهمزة التي هي الاصل والمفصل مقام اخر وقد اتضح عدم وقوع التعارض بين الاصل
والدليل وان الدليل المفصل على الاصل وثبوت الحكومة بين الدليلين ظنيين او ظنيين احدهما
مختلفين واما الورود فلا يتصور في المماثلين اما القطعي فهو وارد على الظني من حيث ان الدليل
حيث ان دليليته منوطة بالجهل بنفس الدليل وان كان اجتهاديا الا ان الدليل الدال
على اعتباره فقاهي لا محالة فالقطعي وارد عليه وكذا الحال في المختلفين باطلاق الاعتبار وتقييده
على ما سيأتي انشاء الله تعالى واما الاصلان فيتصور فيهما الورود اذا اختلفا بالعقلية والشرعية
واما الحكومة فظاهرة كما في السببي بالنسبة الى المسببي وحيث الاستصحاب بالنسبة الى سائر
الاصول الشرعية هذا حال الاصول العملية والادلة الاجتهادية من حيث الاعتبار واما
الاصول اللفظية فاعتبارها اما من باب التعبد الشرعي او العقلائي او الظن النوعي او التحسين
وعلى غير الاخير فالاعتبار اما مطلق او اما مقيد بعدم الدليل على الخلاف اما التعبد المطلق
فحالها حال الاصول العملية فحصول التعارض مع التماثل كما في العامين من وجه وورود القطعي
من جميع الجهات وحكومة الظني عليها هذا بالنسبة الى غير الاصول العملية واما بالنسبة اليها
فوارد او حاكم كالسببي الشك الطرفي واما على التعبد المقيد فمع التماثل لا يخلو عن التعارض و

التعليق فالاول مع عدم تسبب احدهما للاخر كما في المتعارضين من وجه والثاني مع عدم
وضع الاختلاف فلا وجه الا الورود لكان التقييد ونسبتها الى الاصول العملية على هذا التقدير
ايضا واما على الاخير فلا يتصور شيء من التعارض والحكومة حيث ان الحجة ما يفيد الظن بالفعل
لا غير واما على السببية المطلقة فلا ورود الا للقطعي من جميع الجهات واما الظني فان كان تاما
يصلح للقرينية بالذات كالخاص المقطوع الدلالة فهو حاكم لسببية الشك والا كالعام
المتباينين تباينا كليا او جزئيا او العام او العام الخاص الظنيين فيتحقق التعارض واما على
السببية المقيدة فالتقييد اما لحصول الظن واما للاعتبار والتعبد اما مطلق الظن او
فعلى الاول كما في الشهرة الغالبة في وجه فلا شبهة في ارتفاع الموضوع بقيام الظن على الخلاف
مطلقا اذا لم يكن مثله ومع التماثل والتعارض والتساقط وعلى الثاني يرد عليه ما مر
مع الاعتبار ويرتفع الموضوع وان لم يسم بالورود مع عدمه وعارضه ان ما ثله
كما في اصالة العموم واصالة الحقيقة وعلى الثالث والرابع فلا اثر لغير المعتبر يرد عليه ان
ما خالفه ومعارضه ان ما ثله ولا يستقل الوارد وقد يتضح فتدبر والمختار ان بناء العقلاء
على العمل بالظواهر بظواهر الالفاظ من باب الاخذ بقاعدة الاقتضاء كما حققناه في
مبحث الاستصحاب واستحسن الاستاذ قدس سره في اوائل مبحث حجية الظن تفصيلا حكاه
عن بعض معاصريه وحاصله ان الكلام ان كان مفروضا بحال او مقال يصلح ان يكون
صارفا عن المعنى الحقيقي فلا يتمسك فيه باصالة الحقيقة وان كان الشك في اصل وجود
الصارف او كان هناك امر منفصل يصلح لكونه صارفا فيعمل على اصالة الحقيقة وقال
في اواخر المبحث المقام الثاني في كون الظن الغير المعتبر موهنا والكلام هنا ايضا
يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره واخرى فيما لم يثبت اعتباره وتفصيل الكلام في الاول
ان المقابل للدليل ان كان من الامور المنهية لاجل افادة الظن النوعي اي لكون نوعه على خلاف
وطبعه مفيدا للظن وان لم يكن مفيدا له في المقام الخاص فلا اشكال في عدم وهنه بقاء

بمقابلة ما علم عدم اعتباره كالقياس في مقابل الخبر الصحيح بناء على كون من المظنون الخاص على هذا
الوجه ومن هذا القبيل القياس في مقابل الظواهر اللفظية فانه لا يعرف له اصلا بناء على كون
اعتبارها من باب الظن النوعي ولو كان من باب التعبد فالامر اوضح نعم لو كان حجيته سواء
كان من باب الظن الفعلي او كان من باب التعبد مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه
كان التوقف مجال ولعل الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين عن شيخه انه ذكر له مشافهة
بتوقف في الظواهر لوهوية المعارضة بطلوق الظن على الخلاف حتى القياس واشباهه لكن
هذا القول اعني تقييد حجية الظواهر بصورة عدم الظن على خلافها بعيد في الغاية اشد
والذي ذهب اليه في مباحث التعارض هو السببية المقيدة الذي استبعدها هناك
واستشهد له بوجه ضعيف قال بعد كلام له هذا كله على تقدير كون اصالة الظهور من
حيث اصالة عدم القرينة واما ان كان من جهة الظن النوعي الحاصل من الغلبة
او من غيرها فالظاهر ان النص وارد عليها مطلقا وان كان النص ظنيا وفي مشهورة
اخرى نظر بعد الله تعالى فساد توهم وجوب الجمع بين الدليلين كتوهم ان التعارض
يجعل المتعارضين كان لم يكونا اصلا فان نفي الثالث لا مانع منه مع وجود المقتضي
وليس هذا من اعتبار الالتزام مع عدم اعتبار المطابقة كتوهم ولا يجوز الدليلين دليلا
واحدا بالنسبة الى نفي الثالث فالاصل الاولي هو التوقف ولكن المستفاد من الاخبار
المتواترة عدم التساقط فهل الحكم التخيير او الاحتياط او العمل باطاهرهما الاقرب
وجوه وجمهور المجتهدين على الاول هذا ما حققوه والتحقيق عندي ان الاخبار الدالة
على حكم مخالف للاصل الاولي والامر بالاحتياط اما في الفتوى ومرجعه الى النهي عن الحكم
بغير ما انزل الله تعالى واما في العمل استحبابا او وجوبا في مقام يعلم التكليف اجمالا قبل
التفحص واما التخيير فالظاهر انه فيما ظهر صدور الحكمين عن الشارع فهو مخير بين الحكمين

لا

لا بين الحق والباطل كما اشار اليه شيخ الطائفة في الاستبصار فيما تقدم من كلامه
وتوضيح المرام ان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا عالمين بثبوت الاحكام لكن كان يجري عليهم السهو
عنهم عند الشبهة حيث لم يكن لهم غالبا ما يرجعون اليه عند الحيرة من اصل
او كتاب كما هو الحال في امثال زماننا بل انما كانوا يسئلون ائمتهم عليهم السلام او يسلمون من
الرواة ومن المعلوم ان الاحتياط لا يلزم لعدم ارتفاع اثر العلم الاجمالي الا بالعمل
والى هذا ينظر قوله في رواية مقبولة عمر بن حنظلة اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك
فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وفيما رواه الصدوق عن
ابي الحسن الرضا عليه السلام وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا اليناه علمه فنحن اولى
بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون
حتى يأتيكم البيان من عندنا وفي رواية سماعة لا تعملوا بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسئله
وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا وتعلموا
هذا حال ما تضمن الامر بالاحتياط واما التخيير فيحتمل ان يكون فيما لا يمكن الاحتياط مع فقد المرجحات
بل هذا هو الظاهر كما تشهد عليه رواية سماعة قال بعد النهي عن العمل بالخبرين قلت لا بد ان نعمل بواحد
منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة مع ان التخيير مبني على الترجيح بمخالفة العامة فيحمل الطلق على المقيد و
يشهد على ان الترجيح بمخالفة العامة انما هو فيما لا يمكن للشخص من الوقوف اما لدوران الامر
بين المحذورين واما لكون المورد من حقوق الناس التي لا يمكن تعطيلها او غير ذلك مما لا بد منه من
التعليل ان العامة ليس كلهم باقين على مخالفة الائمة عليهم السلام كيف ولا يستطيعون الا اتباع البرهان
بل لا يعينون الا البرهان كما هو المعلوم بالعيان غاية الامر ان لهم ملاك فاسدة قد توافق اقوال

٢ العامة

اهل العصمة عليهم السلام وقد تخالفها فنقل عن ابي حنيفة المقالة الملعونة خالفت جعفرا عليه السلام في
كل ما يقول الا اني لا ادري انه يقبض عينيه في الركوع او السجود او يفتحهما وفي خبر الارجاني
قال قال ابو عبد الله عليه السلام انه لم يأتم بالاختلاف خذ بما يخالف قوله العامة فقلت لا ادري
فقال ان عليا صلوات الله عليه والله لم يكن يدين الله بشيء الا خالف عليه العامة الزاهدة لابتغاء
امره وكانوا يسئلونه عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا اقام بين ظهرانيهم جعلوا الصدقة من عنده
على الناس ومع ذلك لا يسعنا مخالفة البيان فانا نرى انهم لا يفتون الا بما يوافق اليه الظاهر على
الموازين العلمية مع ما فيهم من الاختلاف بل كثيرا ما يختلف قول بعض شخص واحد والاغلب
انهم لا يطلعون على اقوال الائمة لشدة التقية اتظن ان اقوال الائمة عليهم السلام كانت معروفة لكل سعد وا
في مخالفتهم كلا ثم كلا ثم وقع الفساد من بعضهم في بعض الاقوال بمقتضى الروايات وهذه القضية
الاتفاقية لا تصلح اماره بالضرورة والى هذا ينظر ما حققه المحقق بعد ما حكى الشيخ قدس سره
في العدة انه اذا كان رواة الخبرين متساويين في العدد عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل
بما يوافقه من ان الظاهر ان احتجاجه في تلك الرواية رد عن الصادق عليه السلام وهو اثبات مسئلة
عليه بخبر الواحد اشكل وبالجملة فاعتبار هذا المرجح الضعيف انما هو فيما لا بد من العمل بدون الامر
بين التخيير وبين ما يقوى فيه احتمال التقية ومن المعلوم ان الثاني اولى ويدل عليه ايضا رواية
علي بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا
فيه احد استفتيه من مواليك فقال ائت فقيه البلد واستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ
بخلافه فان الحق فيه مع ان التقية لا تنحصر فيما وافق العامة بل يمكن ان يكون فيما خالفهم فان مجرد
القاء الخلاف بين الشيعة نحو من التقية كما دل عليه اخبار كثيرة منها ما عن حريز انه قال لابي عبد الله عليه السلام
ليس شيء اشق علي من اختلاف اصحابنا قال الامام عليه السلام هو من قبلي وما روي من ان اختلاف
اصحابي رحمة لكم وما رواه ثقة الاسلام قدس سره في الكافي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت سئلت

سئلت ابا جعفر عليه السلام عن مسئلة فاجابني فيها ثم جاءني رجل اخر فسئله عنها
فاجابه بخلاف ما اجابني ثم جاء رجل اخر فسئله عنها فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب
صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله عليه السلام رجلان من اهل العراق من شيعتكم
قدما يسئلان فاجبت كل واحد منهما بغير ما اجبت به صاحبه فقال يا زرارة ان هذا
خير لي ولكم ولو اجتمعتم على امر لصدقكم الناس علينا ولكان اقل لبقائنا وبقائكم ولكنه
لا يلايم ما في المقبولة من الامر بالاحتياط بعد الترجيح بمخالفة العامة الا ان يقال بالتعبد في
التخيير وان لم نلتزم فيما استفدناه منه بالالتزام وهو الترجيح بمخالفة العامة ثم او
لا يعمل بهذه الفقرة من المقبولة ويحتمل ان يكون التخيير بين الحاكمين الواقعين المتضادين
بان لا يكون الواقعة حكم معين بل اقتضت الحكمة ان يجعل لها الشارع حكمين او يرد بتعيين
باختيار الشخص وهذا على ما اخترناه من نفي الملازمة فان الاحكام الشرعية انما تتبع ما
فيها من المصالح لا ما في متعلقاتها فربما لا يكون في المتعلق مصلحة وانما تكون في نفس
الحكم كما هو الحال في تمام اغلب الاحكام المبنية على حماية الحمى وربما لا تكون في التكليف الا
الابتلاء وتكميل العباد بالاشتغال بخدمة المولى وان لم تكن في هذه الخدمة ما يميزها عن غيرها
من المصالح كما يشير اليه ما ورد في الوضوء عن ابي جعفر عليه السلام انما الوضوء حد من حدود الله
ليعلم من يطيعه ومن يعصيه وان المؤمن لا ينجسه شيء انما يكفيه مثل الدهن ومن هذا
الباب امر ابراهيم عليه السلام بالذبح فانه كان واجبا عليه ولكن في الواقع وان علم الله تعالى
بانه لا يقع في الخارج وهذا لا ينافي الوجوب والا لم يجز تكليف العصاة نعم يبقى الاشكال
من جهة اخرى لا يناسب المقام التعرض له فوجوب الشيء لا ينافي العلم بعدم وقوعه

٢ واقع

كما انه لا يستلزم مجوزه بينه فربما تقتضي المصلحة ايجاب ما لا يرضى بوقوعه
لان المصلحة في نفس الايجاب لا في الواجب ومن هذا يظهر جواز النسخ
قبل العمل في مثل هذه الواجبات وكذا الامر امر الامر مع اعلمه باشتغاله
لحصول الغرض بمجرد الايجاب وظهر ان الامر الابتلائي بهذا المعنى امر حقيقي
لا مجاز وليس صورة امر ويؤيد ذلك ما ورد من اخبار التفويض الذي اخرجه
جمع من الاساطين في الكافي الاسلام الكليني كخالي العلامة المجلسي
وثقة الاسلام الكليني وصاحب الحدائق وغيرهم قدس الله اسرارهم
منها ما رواه موسى بن اشيم قال كنت عند ابي عبد الله ع فسأل عن آية
من كتاب الله ع فاخبره بها ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فاخبره بخلاف ما
اخبر به الاول فدخلني من ذلك شيء ما شاء الله ع حتى كان قلبي يشرح ما
بالسكاكين فقلت في نفسي تكلم ابا قتادة بالشام لا يخطئ في الواو وشبهه
وجئت الى هذا يخطئ هذا الخطاء كله بينا انا كذلك اذ دخل عليه اخر فسأله
عن تلك الآية فاخبره بخلاف ما اخبرني واخبر صاحبي فسكنت نفسي فعلمت ان
ذلك منه ع تقية قال ثم التفت الي فقال لي يا ابن اشيم ان الله تعالى فوض الى
سليمان بن داود ع فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض
الى نبيه فقال ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى
رسول الله ص فقد فوض الينا ومنها ما رواه فضيل بن يسار قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول لبعض اصحاب قيس الماصر ان الله تبارك وتعالى

ادب نبيه ص فاحسن ادبه فلما اكمل له الادب قال انك لعلى خلق عظيم
ثم فوض اليه امر الدين والامة ليسوس عباده فقال عز وجل ما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان رسول الله ص كان مسددا
موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطئ في شيء مما يسوس به الخلق فتأدب
باداب الله ثم ان الله ع فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات
فاضاف رسول الله ص الى الركعتين ركعتين والى المغرب ركعة فصارت
عديل الفريضة لا يجوز تركهن الا في سفر وافرد الركعة في المغرب فتركها
قائمة في السفر والحضر فاجاز الله ع له ذلك كله فصارت الفريضة
سبع عشر ركعة ثم سن رسول الله ص النوافل اربعا وثلثين ركعة
مثلي الفريضة فاجاز الله ع له ذلك والفريضة والنافلة احدى وخمسون
ركعة وركعتان بعد العتمة جالسا تعدان بركعة واحدة مكان الوتر وفرض الله ع
في السنة صوم شهر رمضان وسن رسول الله ص صوم شعبان وثلثة
ايام في كل شهر مثلي الفريضة فاجاز الله ع له ذلك وحرم الله ع الخمر بعينها
وحرم رسول الله ص المسكر من كل شراب فاجاز الله ع له ذلك وعاف اشياء
كرهها لم ينه عنها نهي حرام وانما نهى عنها نهي اعافة وكراهة ثم رخص فيها فصار
الاخذ برخصته واجبا على العباد كوجوب ما ياخذون بنهيه وعزائمه ولم يرخص
لهم رسول الله ص فيما نهاهم عنه نهي حرام ولا فيما امر به امر فرض لازم فكثير

رسول الله ص صح

المسكر من الاشربة فيما نهاهم نهي حرام ولم يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله ص
تقصير الركعتين اللتين ضمهما الى ما فرض الله ع بل الزم ذلك الزاما واجبا ولم يرخص
لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وليس لاحد ان يرخص شيئا مما لم يرخص رسول
الله ص فوافق امر رسول الله ص امر الله ع ونهيه نهي الله ع ووجب على العباد
التسليم له كالتسليم لامر الله ع ومنها ما عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع
انه قال ان الله تبارك وتعالى ادب نبيه فلما انتهى به الى ما اراد قال له انك
لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه فقال وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا وان الله ع فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان رسول الله
صلى الله ع عليه وآله اطعمه السدس فاجاز الله ع له ذلك وذلك قول الله
هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ومنها ما عن زرارة عن ابي جعفر ع
قال وضع رسول الله ص دية العين ودية النفس وحرم النبيذ وكل مسكر فما
له رجل وضع رسول الله ص من غير ان يكون جاء فيه شيء قال نعم ليعلم من يطيع
الرسول ممن يعصيه ومنها ما عن اسحق النحوي قال دخلت على ابي عبد الله ع
فسمعته يقول ان الله عز وجل ادب نبيه ص على محبته فقال وانك لعلى خلق
عظيم ثم فوض اليه فقال وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقال عز
وجل من يطع الرسول فقد اطاع الله ع فقد اطاع الله ع قال ثم قال ص وان نبي الله
فوض الى علي صلوات الله عليه وآله وائمته فسلم وجعل الناس في الله
لعنكم ان تقولوا اذا قلنا وان تصمتوا اذا صمتنا ونحن فيما بينكم وبين الله ع

ما جعل الله ع لاحد خيرا في خلاف ما ورد الاخبار كثيرة جدا الى هذا
الوجه بشيء ما في دباجة الاستبصار ولا يكون العاملان بها على هذا الوجه اذا
اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الاخر مخطئا ولا متجاوزا حدا
الصواب اذ روي عنهم ع انهم ع قالوا ع الخ فان عدم كونه على خلاف
الشرع لا يحتاج الى التصريح والا وجب عليه ان يصرح بذلك في كل حكم من احكام
ويستدل عليه بدليله ويؤيده ما استفاده شيخنا قدس سره منه قده في دوران الامر
بين المحذورين من التخيير الواقعي قياسا على الخبرين وان كان ما افاده قده محل
فان كلام الشيخ قده في ذلك المقام ظاهر في التخيير الظاهري على ما حققناه و
ان كان في التعبير وفي التنظير بالخبرين شهادة على ما استفاده شيخنا قده
من التخيير الواقعي فتدبر فان فيما حققناه في المقامين اخلالا وما يشهد على
التفويض نسخ الحديث بالحديث الذي تدل عليه الاخبار الكثيرة وما اولها به
بعضهم من ان الناسخ كان موجودا عندهم ع وكانوا ع ينبئون به وقته
باباه بعض الاخبار فعليك بالتدبر التام وما حققناه يظهر انه يمكن ان تصير التقية
مصلحة لتشريع الحكم الواقعي كما انها قد تمنع عن بيان الواقع ويرشد اليه ما عن الكافي
بسنده عن ابي عمرو الكناني عن ابي عبد الله ع قال يا ابا عمرو ارأيت لو حدثتك
بحديث او افتيتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه فاخبرتك بخلاف
ما كنت اخبرتك او افتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تأخذ ثم تأخذ بها ودع
الاخر قال ع قد اصبت يا ابا عمرو ابى الله ع الا ان يعبد سرا اما والله ع لئن

فيه ايضا عن عبد الله ع
قال لا والله ما ينهى عن خلافه الا
ما نزل الله ع على لسان جبرئيل
الامين على محمد ص وقال ائتني بالدليل على ذلك
رجل ائتني بالدليل على ذلك
نظر
الامين
الله ع وكتابه ع
ينبه ايضا على ان
عن ابي عبد الله ع قال
يقول ان الله عز وجل اوجب
حق فرض طاعة الرسول على الناس
وما نهاكم عنه فانتهوا فاوجب
قال لو كان ما اتاكم الرسول
الرسول مفوض اليه

فعلم ذلك انه لخير لي ولكم ابى الله ان اخذ دينه الا بالتقية فهذه الروايات
الشريفة تدل على التسمح للتقية والا فيمكن ان يكون السابق للتقية ويشير اليه
ما عن الكافي ايضا بسنده عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع انا
جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما نأخذ قال ع خذوا بالجميل
يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله قال ثم قال ابو عبد الله ع
انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم فحال التسمح للتقية كحال تعدد الحكم من اول الامر
لما كان هو المصرح به في الرواية المتقدمة وعلى هذا فيمكن ان يكون اختلاف نص
الاخبار العلاجية ايضا لحكمة داعية الى التعمد في القاء الخلاف ويمكن ان يكون
مخالفة العامة مشتملة على مصلحة توجب تشريع الحكم المخالف فيكون امر الامام
بالاخذ بما يخالفهم مما وسع الله عليه ونفى الحرج فيه ويرشد اليه
خبر الارجائي المتقدم فان مخالفة بعضهم لعلي سلام الله عليه
في بعض اقواله ع لا تصلح شاهدا على ان تكون مخالفة كل مخالف في جميع الموارد
علامة للحق بل لا يبعد ان تكون المخالفة لهم ارغاما لانفهم ونقضا لغرضهم وان كان
ما ذهبوا اليه حقا اوليا نعم لا يجوز ذلك اذا كان كونه حقا معلوما ويشهد على ذلك
ايضا قوله ع في المقبولة ما خالف العامة ففيه الرشاد وفي مرفوعة زرارة فان الحق فيما
خالفهم فافهم ولا يخفى ان ما ذكرنا مجرد احتمال والا فالحق ما عليه الاصحاب والله تعالى
اعلم بالصواب ولو تم لاندفع به الاشكالات الا ان دون اثباته خرط القتاد
ثم ان التخيير كسائر الاحكام الشرعية يشترك فيه المجتهد والمقلد فلا يتعين ما اختاره
المجتهد للمقلد قطعا لان المجتهد انما ينوب عن المقلد فيما يعجز عنه وكون المسئلة اصولية

او فقهية غير فارق وانما لا يسوغ للمقلد التصدي للعلاج لعجزه عن الاستنباط
او فقهية غير فارق وانما لا يسوغ للمقلد التصدي للعلاج لعجزه عن الاستنباط
وقصوره عن رتبة الاجتهاد واما الاختيار فما يستوي فيه العالم والجاهل وبالجملة
فالمجتهد انما ينوب عن المقلد في استعلام المجهولات ولا حكومة له عليه الهنا
وصل قلم الشريف على ما وجدنا ونسئل الله تعالى ان يحشرنا مصرين تحت
شفاعته بحرمة من البه يرجع شفاعة كل شفيع ويخضع له كل رفيع محمد سيد
المرسلين وخاتم النبيين وخلفائه الهادين الائمة المعصومين صلوات الله تعالى
وسلامه عليهم اجمعين ولعنة الله ع على اعدائهم من الاولين والآخرين قد
فرغت من استنساخ الرسالة الشريفة يوم السبت عاشر شهر الربيع الثاني سنة ١٣٢٤
وانا اللاشئ الفاني رضا بن عبد الغفار الخرقاني عفى الله تعالى عنهما بالنبي وآله

وما وجدنا في هذه المسودة الاخيرة ان المنقول عن جماعة في اختلاف البينات انه
يعمل على الاوسط الذي هو عبارة عن قيمة مترعة من مجموع القيم نسبتها اليه كنسبة
الواحد الى عدد تلك القيم من القيمتين نصف مجموعهما ومن الثلث ثلثه وهكذا فالمراد
من الوسط القيمة المتوسطة بين الجميع بحيث لا يكون الى واحدة اقرب منها الى الاخرى
والا فربما لا يكون لها وسط كالاثنين والاربعة وحاصله مراعات نقيصة كل قيمة
وزيادتها فلو قوم صحيحا مثلا باثني عشر ومعيبا بعشرة وقوم آخر صحيحا باثنين ومعيبا
كان تفاوت قيمة صحيحا اربعة فيقسم بالنصف فيكون قيمة صحيحا عشرة وتفاوت قيمة معيبا
خمسة فيقسم ايضا بالنصف فيكون قيمة معيبا سبعة ونصف فالتفاوت بين القيمتين
المترعتين الربع فهو خلاف ذلك من الثمن فلو كان اثني عشر فالارش ثلثه في الحقيقة
كل من البينتين في النصف لان مرجع الشهادة بان قيمة المجموع اثنا عشر
الى ان كل نصف منه قيمته ستة بشرط الانضمام فانه ربما ينقص الجزء بالانفراد ونصف الثانية
وهو الاربعة اذا انضم الى الستة يصير عشرة فهل بكل من البينتين في النصف وانما اقتصر على
على ذلك لانه اول مراتب الاختلاف والا فقد يصدق في الثلث والربع وهكذا على ما عرفت
فافهم واغتنم فان العبارة غامضة ومنها ان التنصيف ليس مستندا الى الجمع بل الى قاعدة
العدل والجمع بين البينات في الحقيقة ليس جمعا بين المتعارضات بل اخذ بالوسط مع اختلاف
الرغبات الناظرة اليه اختلاف البينات على ما حققنا في محله ومنها ان التبعيض في التصديق
في الادلة ليس مخالفة وطئية مع الامكان كون الحكم في الواقع مخالفا لما دل عليه المتعارضان
المتعارضان الظنيان ودليل الاعتبار ايضا لا يثبت احكاما تكليفية والا كان الطرح مخالفة
تفصيلية مع ان في الترجيح والتخيير المستلزمين لطرح احد المتعارضين تبعيضا في التصديق
دليل الاعتبار اذا كان تحد اظهر عدم الفرق بين الادلة والبينات ومنها ان عدم الجمع بالنحو
المتقدم مصالحة بين الخصمين عند العرف ليس الجمع بين البينتين بل انما هو رعاية البينتين المتنافيتين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ومنه نستمد وهو المعين

الحمد لله كما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله والصلوة والسلام على سيد الانبياء محمد وآله
وبعد فيقول المسكين المستكين محمد هادي بن محمد امين حشرهما الله مع الائمة المعصومين سلام
الله عليهم اجمعين ان هذه رسالة وجيزة في بيان حقيقة تنزيل الرضاع بمنزلة النسب فانه من
اهم الواجبات اذ به يتميز المناسب من الاجانب وبالاختلاط يقع في بين الازواج وتقطع الاحكام
فقد كثرت الاوهام واشتد الظلام وتجرت الاقدام واشتبه الامر على الناظرين والاعلام
فقلنا ان نطلع هذا الفاسر ببيان ما هو مقتضى الدين القويم والهداية الى الصراط المستقيم كما الله
ولهما نكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وعن ابي جعفر ع في حديث ان رسول الله ص
قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وعن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سمعته
يقول يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب القرابة وعن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع
انه سئل عن الرضاع فقال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وعن داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع
قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وعن عبيد بن زرارة قال قلت لابي عبد الله ع انا اهل
بيت كثير الى ان قال فقال ما يحرم من النسب يحرم من الرضاع والاخبار في هذا المعنى متواترة
ولا اشكال في اصل الحكم ولا خلاف بين اصحابنا قدس الله اسرارهم في ان الفحل بمنزلة الاب
والمرضعة بمنزلة الام والمرضع بمنزلة الولد في الجملة ويستتبع تحريمها اولاد الفحل والمرضعة
على المرضع للاخوة واولاد المرضع عليهما اولادا واولادهما عليه وكذا اخوتهما واخواتهما للعمومة
والخؤولة وبالجملة لا اشكال في ان الرضاع كالتولد في ثبوت الحرمة لكل من الفاعلين السببين فالفحل
بمنزلة الاب لان اللبن ثار بفعله ونزل والمرضعة بمنزلة الام لان بنزول حروج النطفة من
الصلب والارضاع بمنزلة الخروج من الرحم فالفحل والمرضعة والمرضع اصول وركان والعناوين
السبعة محرمات مستقلة وفي الرضاع بمنزلتها اي الام والبنت والاخت وبنت الاخ
وبنت الاخت والعمة والخالة وهذا لا اشكال فيه وانما الاشكال من جهات اخر لا يندفع الا

بيان حقيقة تنزيل الرضاع بمنزلة التولد ومعنى قولهم عليهم الصلوة والسلام يحرم من
الرضاع ما يحرم من النسب او من اولاده فنقول لا ريب في ان التولد انما يؤثر في
الوالدين والولد ابدا او يسري الحكم منهم الى الاخوة والاخوات والاجداد والجدات و
الاعمام والعمات والاخوال والخالات واولادهم فان الاصل في النسب هو التولد بلا واسطة
والجد وذو التولد بواسطة والاجتماع في الصلب والرحم بلا واسطة او بواسطة انهم في طول التولد
ومن المستحيل تحقق نسب فيما لا تولد فيه ولا ما يتفرع عليه فالرضاع ايضا كذلك فلا يعقل حدوث
نسبة رضاعية فيما لا تعلق له به كام المرضع بالنسبة الى ابيه والمرضعة بالنسبة الى الفحل وام
ام المرضع بالنسبة الى الفحل وام المرضعة بالنسبة الى ابيه واولاد الفحل والمرضعة بالنسبة الى ابي
المرضع واولاد كل من الفحل وابي المرضع بالنسبة الى الاخر وهكذا الحال في الفروع الكثيرة التي
يتوهم انتشار الحرمة فيها فان الرضاع انما يصلح لان يؤثر فيما يتحقق فيه سببه فلذا ترى
من انه لا ينكح ابو المرضع في اولاد صاحب اللبن مطلقا والمرضعة في الجملة فان اخت الولد من
حيث هي كذلك لا انتساب لها الى ابيها زائدا على ما كان من كونها بنتا او بنت طيب الخبيثة
الولد من عناوين النسب وايضا العنوان المردد بين النسب والمصاهرة الحاصل بالرضاع عند
بلوغه على نفس النسب والتنزيل انما يتفق في الثاني لا الاول واعجب من ذلك الحكم بانتشار الحرمة
الى المرضعة اذا كانت ام الام بل اذا كانت احدى مرضعات ابي الام بغير الجدة فتحرم المرضعة
جميعا فان جدة الولد اما ام واما ام المرضعة وام ولد الولد اما بنت واما حليلة الابن ومن
اعجب الاوهام توهم تنزيل المرضعة منزلة بنت الفحل فانه من قبيل تنزيل ام المرضع منزلة بنت ام
فحل يخطر ببال احد ان ارضاع الولد يجعل الام بنتا لابيه او ان ارضاع الجدة يجعلها بنتا للفحل
كلا ثم كلا وانما البنت الرضاعية المنزلة منزلة النسبية بنت المرضعة بلبن حمل ومن ثم يحرم
وبما حققناه يظهر ان ارضاع ام الاب او احدى مرضعات ابيه محكوم بحرمة ام المرضع على آبائه
لانها ام اخته او اخيه وفي الجدة واحدى مرضعات الجد كما تقدم ومن الجهات الغريبة توهم صيرورة
ابي الولد بالمرضعة بارضاعها النافلة ثم ان ضم النسب الى الرضاع اذا اوجب حدوث عنوان
فلا يعقل ان يحرم بالتنزيل واما اخذ الاخبار من الرضاع والولادة بين النسب كون المرضعة

من النسب والولد ومن الرضاع يحصل العنوان من الجمع عن مع ان التنزيل انما يحصل العنوان
التام لحاصل من الرضاع بمنزلة العنوان التام الحاصل من النسب ثم ان بنت ام المرضع وامرأة
ام المرضع من الضرائر الا انفاقية والمرضعة ام من تنزيلهم شريلية بمعنى انها ام رضاعية بمنزلة
الامومة بمنزلة الحسب النسبية واما كونها بنتا للفحل فليس بمنزلة الرضاع المرضعة بمنزلة انها
الحيان الحاصل عنه الحاصل الخاصة على الامومة لا معنى لاكتساب المرضعة اما اصالة الرضاع
مع ان روايتين جمهور صريحة في ان اولاد صاحب اللبن بمنزلة البنت لابي المرضع وهو يقتضي
الفساد فهو ان اخت الولد قد تكون ربيبة فاخت الولد بمنزلة احدهما لا يصح ان ينتشر
الرضاع منزلة المصاهرة لا معنى له ومستغرب معنى الرواية وانها لا دلالة لها على ما نوهمه
الحاصل ان لنا براهين على عدم انتشار الحرمة من المرضع وصاحب اللبن والمرضعة الى بعولها
وحواشي الفحل والمرضعة وفروع الحرمة عليها وحيث المسئلة في غاية الاشكال فلابد من
تشييد الاستدلال وتوضيح الحال فنقول لنا على ما اخترناه من عدم الانتشار والوقوف
الاقتصار امور الاول ان الرضاع يحرم لطفوا اثر النسب ويتعلق باطواره كما هو مقتضى التنزيل
ولهذا اعتبر اهل العصمة الاتحاد في المرضعة والفحل بمعنى انه لابد ان يكون كمال النصاب من
والاصار الذي المرضع ولد امن تنزيلهم كما انه مع تعدد الفحل لا ابي رضاعا فان التوليد بالجملة
بين ثلث الفحل والانثى الولد فلا يعقل ان تنتزع نسبة من التوليد بالنسبة الى غيرهم وحيث
نشأ الانتزاع اعم من الخروج من الصلب والرحم ومن الاجتماع في احدهما والخروج بهما كان بلا
واسطة او بواسطة كما ان الاجتماع ايضا كذلك تحقق النسب في الاجداد والجدات واولاد
الاولاد والاخوة والاخوات والاعمام والاخوال والخالات واولادهم في التوليد انما وجب
الانتساب في محله وما يتعلق به واما الاجنبي من المحال ان ينتسب الى الجد وكذا الرضاع فانه فيما
لا يتعلق به يستلزم ثابوته مرة في استحالة وجود المعلول من دون علته وتحققها فحصل اشتراكهما
بالنسبة الى ما لا تعلق لها بما ذكرنا ان من المحال ان تكون الام اخت الفحل نسبية فكذا لا يعقل ان تكون
الام النسبية بالرضاع ولدها بنتا رضاعية لابي المرضع فان البنت الرضاعية انما تكون كذلك اذا
من لبنه والفرض ان المرضع هو ولدها فتستحيل تحقق عنوان البنتية لها بالنسبة الى ولدها
واما كونها ربيبة تنزيلية فانما تعقل لو كان الرضاع بمنزلة النكاح فيحقق عنوان الزوجية والمرضعة
الى بالنسبة الى المرضع حتى يترتب عليه كل تجارة ربيبة تنزيلية فام المرضع وان كانت بنتا للفحل الا

والمعلوم

يستحيل

يستحيل ان يتحقق لها بالنسبة الى ابي المرضع بالرضاع ولدها عنوان البنتية او كونها ربيبة
وكذا الحال في المرضعة بالنسبة الى الفحل فمن المستحيل ان يوجب الرضاع تحقق عنوان البنتية
للمرضعة بالنسبة الى صاحب اللبن ضرورة الفرق بين المرضعة وبين المرضع والبنت المرضعة
تكون كذلك اذا اتصفت لا اذا اتصفت فان الارضاع انما يجعل المرضعة اما لا بنتا او كون الام
النسبية بنتا لصاحب اللبن جهة خارجة عن الرضاع والتنزيل في الرضاع انما هو محال الامومة لا في
خصوصيات الام واما صيرورتها ام ولد الولد فلا اثر لها من جهة انها اما بنت واما حليلة الابن
والفرض انتفاء الابن في المقام مع ان ولدية الولد ماخوذة من المنشأ الامومة من الرضاع فليس عنوانا
محضا من المنشأ في لا من الرضاع فالرضاع انما يجعل المرضعة اما للمرضع وكونه ولد البنت نسبا جهة
سابقة على الرضاع وليس في الرضاع ما يوجب تحقق تنزيلية فان الامومة للمرضع عنوان جامع بين الام النسبية
وبين الام الرضاعية فان احدهما ام تنتسب والاخرى تنزيلية واما البنتية الفحل هي صفة للام النسبية خارجة
عن امومتها للمرضع فتنزل المرضعة في الامومة بمنزلة الام لا يعقل تنزيلها للبنتية التي هي خارجة عن جهة
وكذا كون اولاد الفحل بمنزلة الاخوة والاخوات للمرضع من حيث هو كذلك لا يعقل لها بخصوصية المرضع والنسبة
الى ابيه حتى وان لا يصح لبنت صاحب اللبن من جهة الرضاع بالولد من حيث هو كذلك لا اثر له لخروج خصوصية الولد
عن جهة الاخصية فلا بنت صاحب اللبن بمنزلة اخت الولد وانما هي بمنزلة بمنزلة اخت المرضع الذي هو ولد لها لا
خارجة عن التنزيل ولا حكم للعنوان الشرعي منها الثابت ان الام والاخ والاخت وام ولد الولد وجدة الولد واخت الولد
ليست من العناوين النسبية الدائرة بل هي سواء كانت ام الاخ والاخت ام ولد الولد وانسبها لذلك لا يثبت
ترادد نسبها بعبورنا اما كذا الحال في الاجنبيات الثابتة ان دخلت امرأة عنوان من امرأتين كل منهما محرم مستقلا
مرجعه الى حرمة كل منهما مستقلا واما هذا العنوان المنتزع من الامرين بلا وجه محرم فان المفروض انه تحقق
لا حكم له اصلا الرابع ان احد الطرفين مصاهرة في كل من هذه العناوين والدليل انما دل على انه يحرم من
الرضاع ما يحرم من النسب الخاص ان العنوان مركب عن النسب في الرضاع فام الاخ والاخت انسبا والاخوة
انما جاءت من الرضاع لو لم تحرمه ام الاولاد فان المرضعة ام الاخ الرضاعي وحكمها حكم امرأة اجنبية ان
اخاك او اختك في عدم الحرمة ومن ظهر حال بقية الصور السادس ان خصوصية الام لا معنى لتنزيل البنتية
اليها وانما تعقل المرضعة بمنزلة الام في الامومة لا ذكر ثابت لنظر المرضعة ليست بمنزلة البنت الفحل اذ كما
الام بمنزلة السابع ان رواية ابن جمهور والذي على الكل تنزل اخت الولد من الرضاع بمنزلة البنت ومن الدوام ان
هذه المقدمة من قبيل تنزل الاخ بمنزلة الاخت نسبا ورضاعا ومرجعه الى الشباهة والقرب المعلوم الكلي اضعف

فهي منزلة اخته فيه لا تنزيل عليه لعدم كذلك اخت الاخ بمنزلة الاخت مع او من المعلوم ان اخت الاخ
ليست اختا ويجوز نكاحها لكن من حيث تنزيلها منزلة الاخت فهل يكون نكاحها كفرة الام من تنزيلها وكذا الكلام
خصوصا اذا كانت ربيبة الولد وكذلك الحال ابن اخت الولد لا نسبة لها الى الام الشخص من حيث هو كان وانما تنتسب
النسبة الى الشخص وان لم يكن اخا للولد فلا معنى لكون اخت الولد بمنزلة البنت وهي موضعها اما نسبا او
اما رضاعا فلانها لم ترضع بلبن ابي المرضع فاولاد الفحل المرضعة ليسوا اولادا لابي المرضع رضاعا حتى تنزل
منزلة الاولاد نسبا فمن اعجب الامور ان ابن الله العلامة اعلى الله شرفه الرفيع مقامه بعد ان اختار بان
حرمة ام الام المرضع على الفحل وام المرضعة على ابي المرضع ليست منتفية على فانون الرضاع زعم دلالة
الرواية عليها حيث جعلت اخت الولد في موضع البنت مع انها مردودة بين البنت والربيبة وانها
من احد الجهتين المنتفيتين في المقام فانتفاء منها ثبوت الحكم في ام الاولاد بعد اتفاق من المعلوم
ان الذي ثبت في دين الاسلام بالاصالة ليس الا حرمة احد الاربع اخت الولد ليست منها ولا في
والرابعة صريحة في انها في طول البنت وفي موضعها وبعد ان ظهر انها ليست في موضعها رضاعا فان المجال
صدوره عن الامام ع ع وقد عرفت ضعف الرواية واعجب منه ما توهمه ابن ادريس من ان جهة ام ام
الولد ليست من باب المصاهرة بل هي اصل في نفسها وقد قال ابن الله قدوة انه غلط لا معنى له ضرورة
ان حرمة ام ام الولد على الشخص لا وجه لها الا المصاهرة والحاصل ان من المستحيل ان يثبت للرضاع
في حرمة من لا تعلق له به فان وجود المعلول مع عدم تحقق العلة مستحيل ومن المعلوم ان لا رضاع
بين المرضعة والفحل وكذا لا رضاع بين الفحل واولاد ابي المرضع فلا معنى لانتشار الحرمة في هذه
قال ابن الله قدوة في الخلاف مسئلة قال الشيخ في المبسوط يجوز ان يتزوج بام المرضع واخته وجدته
يجوز لوالد المرضع ان يتزوج بالتي ارضعته لانه لا نسب بينهما ولا رضاع ولانه جاز ان يتزوج ام ولده
من النسب فان قيل يجوز ان يتزوج ام ولده من الرضاع او قالوا النسب لا يجوز ان يتزوج ام ولده
من النسب ويجوز ان يتزوج ام ام ولده من الرضاع فكيف جاز ذلك وقد قلتم انه يحرم من الرضاع ما
يحرم من النسب قلنا ام ام الولد ولده من النسب ما حرمت بالنسب بل بالمصاهرة من قبل وجود النسب
التي هي ام قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ولم يقل يحرم من الرضاع ما يحرم من المصاهرة
وقال ابن الجنيد ولا يجمع بين الاختين من الرضاع عند نكاح ولا ملك وقال محمد بن ادريس
اما نوع جمعهما وجوده فلا يجوز بحال لانا لا نجوز له ان يتزوج الانسان باخت ابنه ولا
بام امرأته بحال وهذا الشافعي علل ذلك بالمصاهرة وليس هنا مصاهرة وكذا في قوله وسوى الاختين

الفحل

فالاولى

الليس لا يجوز ان يتزوج ام ام ولده من النسب ويجوز ان يتزوج ام ام ولده من الرضاع ولعمري ان
ام ولده من النسب ما حرمت بالنسب وانما حرمت بالمصاهرة من قبل وجود النسب علل ذلك بالمصاهرة
فلا يظن ظان بان ما قلناه كلام شيخنا ابي جعفر بل والذي يقتضيه مذهبنا ان ام ام ولده من
الرضاع محرمة عليه كما انها محرمة عليه من النسب لانه اصل في النسب المحرم من غير تعليل وقال
ابن حمزة يحرم الصبي على كل من يحرم عليه اولاد الفحل نسبا ورضاعا وعلى الفحل وعلى جميع اولاد الفحل نسبا ورضاعا
ويحرم على الصبي على كل من يحرم الصبي عليه ويحرم اولاد الفحل على اب الصبي واخوته المنتسبة الى
ابيه نسبا ورضاعا ويحرم اولاد الصبي على الفحل واولاده نسبا ورضاعا وجميع اولاد ولده
نسبا ورضاعا من والد الصبي دون غيره على الفحل وعلى جميع اولاده نسبا ورضاعا ويحرم
الصبي ابنه على جميع اولاد المرضعة من جهة الولادة وجميع اولادها من الرضاع من ابن هذا
الفحل دون غيره وهم يحرمون على الصبي وعلى ابيه واخوته المنتسبة الى ابيه نسبا ورضاعا
من ابيه دون غيره وعلى اولاد المرضعة نسبا ورضاعا من ابن الفحل ويجوز للفحل التزويج
بام الصبي وجدته ولوالد الصبي التزويج بالمرضعة بالرضاع وجدتها وهذا الكلام لا يجاوز من
اضطراب والمعتمد تحريم ام ام الام من الرضاع وقول الشيخ ره في المبسوط وان كان قويا
لكن الرواية الصحيحة على خلافه فان علي بن جعفر بما روى في الصحيح قال سألت ابي جعفر ما حد
الشافي من عن المرأة ارضعت له صبيا فهل له ان يتزوج بنت زوجها فقال لا ما احب ما سألتك
فيه ان يقول الناس حرمت عليه امرأته من قبل ابن الفحل هذا هو ابن الفحل لا غير فقلت له ان
الجارية ليست بنت المرأة التي ارضعت هي بنت غيرها فقال لي لو كن تحت رجلين متفرقين ما حل
لك منهن شيء وكن في موضع بناتك فقد حكم هنا عليه السلام بتحريم اخت ابن من الرضاع وجعلها
في منزلة البنت ولا يجب ان اخت الابن انما تحرم بالنسب لو كانت بنتا او بالسبب لو كانت بنت الزوجة
فالتحريم هنا باعتبار المصاهرة وجعل الرضاع كالنسب في ذلك وقول الشيخ ره في غاية القوة ولولا
هذه الرواية الصحيحة لاعتمدت على قول الشيخ ونسبة ابن ادريس هذا القول الى الشافعي غير ضائر
للشيخ وقوله لا يجوز ان يتزوج باخت ابنه ولا بام امرأته وليس هنا مصاهرة غلط لانها انما
حرمتا بالمصاهرة التي اما ما نقله عن المبسوط فهو الحق الذي لا يرى عنه وقد سبقه الى ذلك الحلبي
من الخلاف كما اشار اليه بقوله ثانيا وكن الرواية فان نقل كلام الكشاف فاعترض عليه بالورود

والرفع من الشافعية والبيضاوي وغيره قال قال الزمخشري فالتحريم الرضاع كتحريم النسب
الا في مسئلتين احديهما انه لا يجوز للرجل ان يتزوج اخت ابنه من النسب والعلة وطؤها
وليس لها وهذا المعنى غير موجود في الرضاع وثانيتهما لا يجوز ان يتزوج ام اخيه من النسب ويجوز في
الرضاع لان الملحق في النسب وطئ الاب اباها وهذا المعنى غير موجود في الرضاع وكذا استثنى
مسئلتان اخريان احديهما ام الخدة وثانيتهما جدة الولد فانهما محرمتان من النسب دون
الرضاع اما ام الخدة فلانها بنت او زوجة ابنك ولو ارضعت اجنبية ولدك لم تحرم
واما جدة الولد فانها ان امك او ام زوجتك ولو ارضعت اجنبية ولدك كانت ام ما جدة
ولدك ولم تحرم عليك وفي استثناء هذه الصور نظر لان الفقهاء انما دلوا على ان جهة التحريم
في النسب جهة التحريم الرضاع والجهات التي الصور المستثناة جهات التحريم في النسب فان جهة اخيه الاولى
مثلا لم تعتبر من جهات التحريم بل الحرمة فيها اما كونها ربيبته واما كونها بنتا وابنة جهة
من هاتين الجهتين لو وجدت كانت محرمة وتوضيحه ان اخته الا من ابيه كانت بنتا فتكون
لها جهتان جهة الاختية للابن من جهة البنتية للاب ولا شك في تعاقبهما والنصوص على التحريم
من جهة البنتية لا من جهة الاختية للابن وكذا اذا كانت ربيبته كان لها جهتان الاختية
للابن وكونها ربيبته وجهة التحريم لم تكن ربيبته على ان جهة التحريم بحسب المصاهرة لا تجب
النسب فلا يصح الاستثناء من جهة حرمة النسب وقال النووي في الروضة بعد استثناء هذه الصور
كذا استثنى جماعة من اصحابنا ولا حاجة الى استثنائها لانها ليست داخلة في الضابطة وكذلك
قال الرافعي في الغريب والحرر وشرحه اذا ارضعت اجنبية اخاك او ابنك فلا تحرم عليك و
ان حرمت على ام الاخ والمناقلة في النسب اما ام الاخ فحرمتها في النسب لانها ام او زوجة اب و
في الرضاع ليست كذلك واما ام المناقلة فحرمتها في النسب لانها ام او زوجة ابن وفي الرضاع
ليست كذلك وكذلك اذا ارضعت اجنبية ولدك لم تحرم اجماعا وبنتها عليك وان كانت محرمة احد
الولد واختها في النسب اما حرمة جدة الولد في النسب فلانها ام ام او زوجة وام مرضعة الولد ليست كذلك واما
حرمة اخت الولد في النسب فلانها بنت او ربيبة وفي الرضاع ليست كذلك ولا تحرم اخت الاخ في النسب
ولا في الرضاع وصورته في النسب ان يكون لك اخ لاب واخت لام فلو ان تكحها وفي الرضاع ان ترضع
امراة وترضع صغيرة اجنبية منك يجوز لاخيك نكاحها وقال البيضاوي في تفسيره قال ام محرم
من الرضاع عليها تحرم النسب واستثناء اخت ابن الرجل وام اخيه من الرضاع من هذا الاصل ليس بصحيح فان
حرمتهما في النسب للمصاهرة دون النسب فيظهر ان عدم انقضاء تنزل الرضاع منزلة الولادة

اما

اما

اشار الحرمة في هذه الفروع في غاية الوضوح حتى ان من لا يتمسك له باهل العصمة عليهم الصلوة و
السلام لم يخف عليه هذا المعنى وحكوا اجماعهم بشمول الدليل لها ومن العجائب الامور ان السائلين ما زعموا
على هذه الكلمات وتفاريعها مفصلا لم ينتفع بها وصدق الانتباه بها اليها ان ورد على ما بارعة
الاول ان النص وهو قول صلى الله عليه وآله وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب يعرض للفهم الامر
على جهة الحرمة اصلا بل انما دل بمنطوق عموم على ان كل ما يحرم من النسب يحرم من الرضاع
سالكا من جهة الحرمة وعلة التحريم رأسا فاذا كانت ام المناقلة وام الاخ واخت الولد وام ام الولد
النسب محرمة كانت تلك من الرضاع محرمة ايضا بمقتضى عموم المنطوق مع عزل النظر عن خصوصية
ما لم يكن هناك مخصص ولكن صار ما عن قضية العموم مردودا اسلم لبعد ارتكاب تخصيص وغيره كما انه ليس
من باب التخصيص بالمدعى عدم شمول الدليل لهذه الفروع فان ما يحرم بالنسب انما هو ما لم احد المناقلين المستبد
كلها اعتبار بين الجامع بينهما لانه هو الذي يحرم بالرضاع ايضا ما يتحقق فيه ذلك وقد يقول
ان اخت الولد ليست مستقلة على عنوان من المناقلين المستبد من حيث الاختية للولد لا من حيث
الربيبة يحرم بالمصاهرة قبل ان يصير ابنا للولد فكيف يمكن ان يتوهم شمول دليله يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب
لما لا يحرم بالنسب فلا يخفى يقولون ان الفصول الدالة لا حكم له في النسب لا يمكن ان يكون له حكم في الرضاع
فانه تابع له وقوله سالكا من جهة الحرمة وعلة التحريم من عجائب الكلمات فان الموضوع لم يكن عند ورود النص
السكون عنه قولا لم يظهر من الدليل وجه التوقف لا يعني مع الشك في الموضوع للحكم بالعموم وقوله ام عليهم السلام
ما يحرم بالنسب صريح في بيان الموضوع وهو ما يدخل في احد المناقلين المستبد وهذا يكفي في وضوح منافاة
الدليل لهذه الفروع والسكوت عن علة التشريع لا حرفا ولا وجه عدم الحكم لغير موضوعه ثم قال الشافعي
ان لها المناقلة من جهة النسب لو كانت بنتا كانت المناقلة من جهة الرضاع في منزلة النسب لا محالة فيشملها
حكم التحريم لكون الرضاع محرما كالنسب وكذلك سبيل القول في سائر الصور وفيه ان نقول الام الرضاع
منزلة النسب انما هو في الامور التي يعرض جهاتها وهو حرمة التناكح وما يتعلق بها فان الرضاع انما يجري
اولا في المرضع والمرضعة والفحل واما كونه مرضعة بالنسبة الى الفحل فلا منزلة الام النسب من حيث انها ام
حتى تشاركها المرضعة بل نسبتها الى ابيها كسائر المحصنات خارجة عن جهة الامومة والرضاع لا يصلح
لان يؤثر في غير محله ومن المعلوم ان المرضعة لم ترضع بلبن رضيعها حتى تكون مشاركة عليه لكون
الرضاع في الحقيقة النسب لا يرتبط له بالمرضعة بالنسبة الى الفحل لعدم تحقق رضاع بينهما وهذا الكلام يجري
سابقه ثم قال الثالث ان الحرمة من سبيل علاقة المصاهرة ليس خارجة عن الحرمة من سبيل العلاقة
النسبية مباشرة اياها كما قد سبق الى اوهامهم بل انما احدثها وراجعة اليها على ما الرتبة كونها

الثاني

لك ان احاديث اهل البيت الذين هم العصمة صلوات الله وسلامه عليهم مصرحة بذلك
فلك الصورة مندرجة في هذا الاصل جزء فاذا لم يخصص احد اخرجها منه لم يكن له بد من هذا الاستثناء
انتهى وهذا العجب من زعمه ان عقد النكاح منشأ للمحرمية الموجبة لعلة فيما تعلق به المصاهرة لا
عبارة عن ثبوت بعض النسب الى احد الزوجين تام الرضيعة لانتسابها الى النسب من حيث تعلق العقد
بها لها علقة المصاهرة مع الزوج حتى تمنع عن عقد النكاح بالنسبة اليه من انتهى الى احد الطرفين
امور ثلثة النسب والرضيعة والمصاهرة فالمصاهرة من توابع الرضيعة ومحلولة لها فانه الامر من
النسب فهو من عوارض النسب وعقد النكاح واعتبر في الثبوت وعلة الحدوث فكيف يتوهم انها تعتبر
النسب ثالثة في موضع آخر والصحيح علاقة النسب ما هو في استيعاب التحريم على سبيل احدها
ان يترتب التحريم عليها بنفسها بما هو من دون علاقة اخرى غيرها وثانيها ان تكون هي في حد نفسها
بحيث اذا صادفت علاقة اخرى المصاهرة اوجبت التحريم النسب ما لا يفرق عرفا وهي كما ان التحريم
بالمصاهرة من توابع العلاقة النسبية من علاقة الامومة مثلا الى تنسوجه تحريم الام على ابنها وتحريم بناتها
ربيع بنتها فاذن التحريم بالمصاهرة احد ضربي ما تنسوجه العلاقة النسبية لا لانها عين النسب
لانه امر خارج عما يقتضيه النسب كما ذهب الشافعي والشيخ وانما كانت تنسوجه لانها المصاهرة
موجبة للتحريم مطلقا وعلى الاصل لا يجب علاقة النسب من تلقائها فاذن ما يحرم من النسب ويحل ما
يحرم من تلقاء العلاقة النسبية بحسب نفسها بما هو على الاطلاق وما يحرم من تلقائها بحسب امر خارج عنها
المصاهرة او التحريم بالنسب بالمصاهرة انتهى عند الشيخ يرجع الى التحريم بالنسب ولولا احاديث اهل البيت
لكان انتهى يحرم من الرضاع ما يحرم بالمصاهرة باصل القاعدة المنصوص عليها لانه يرجع التحريم بالمصاهرة في
التحريم بالنسب وشمول قوله صلى الله عليه وآله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب لها وهو مذهب
القول الفصل والفحص البالغ ظهر ضعف اعتقاده وبه ما عرفت من ان المصاهرة هي الواسطة في العروض للمرضعة
بتوقفها على شيء آخر هو عقد النكاح بنفسه بعد ما ... ومن حيث تعلقه الثاني بجميع
الاسباب من احد الزوجين فصل علقة المصاهرة فالمتوقف على الانضمام الى النسب لها هو عقد النكاح لا المصاهرة
ضرورة انها بعد تحققها لا تحتاج في الثابت الى الانضمام الى النسب بحيث تحققها واحد الزوجين فاذا
وابن هذا من انضمامه الى العلة العامة وبالجملة اصلا كما يرجع علاقة الامومة علة لتحريم الام على ابنها وتعلقا
مرتبة بنتها علقة تحريمها عليه اندرج بنتها الامومة فاضافة الرضيعة الى الام علة التحريم لا الامومة
توهم مناقضة الابن من يرجع النسب الى الام في سبب التحريم وان الاشتغال في الاستقلال والانضمام
وابن الصهر من الابن فمن ابدع البيان ان الاضافة بين الصهرين ام الرضيعة والمرضعة الامومة التي هي
دليلا في حرمة الزوج من ابيه الاعلاط فان النسب لما يوثر فيما يحصل فيه ولا تحقق الامومة بالنسب الى الرضيعة

علقة

ليس التحريم بالمصاهرة احد ضربي ما تنسوجه العلاقة النسبية بل التحريم بالمصاهرة تحريم بالنسب وهو سبب التحريم
بالنسب هذا عند الفقهاء من البدو بيان ودفع العجب انه بعد ما جرى بيان التحريم بالمصاهرة احد ضربي التحريم
بالنسب استدل عليه بان الاصحاب اعتبروها جميعا لانه امر خارج عما يقتضيه النسب فان جعل النسب المصاهرة
فيعين ما يوجب التحريم صريح في التباين فان اسم التكون ضم الشيء فيما له ما لا يحتمل على اصالة الطلاق كيف
يستدل بكونه فيما على كونه فيما واما تعلقه لذلك ويحمد تنبهه عليه فانه هو توضيح ولبس لطيفا في الطلب
انكاره على المخالف في المذهب وليس شرعي كيف يتوهم شمول قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب التحريم
بالمصاهرة قبل تحقق ذلك ويمكن ان التحريم بالمصاهرة ليس تحريما بالنسب حقيقة وبعد ظهور الرضاع منزلة
الولادة حرمة كل من القادمين المناقلة للقادمين النسبية بل قول ان الرضاع ليس مالحا لان يولد منه
عنوان من القادمين المحرمة بالمصاهرة لما عرفت من ان منشأ الشرع هو عقد النكاح المتعلق ثانيا
بالنسب والرضيعة حصر لا شرع من الرضاع بمنزلة منزلة التوليد وليس في الشرع تنزيل الرضاع منزلة
عقد النكاح واشراع القادمين الصادقة على النسب والمصاهرة غير انتزاع المصاهرة فلو قطع النظر
عن توهم رجوع المصاهرة الى النسب فنقول ان جعل تنزيل الرضاع منزلة التوليد لا يصلح لان يتنزل منه
شيء من قادمين المصاهرة والحكم يتوقف على الموضوع والدليل ناهل على ان الاشتراك من النسخ
من الرضاع كلها عبارة عن الموضوع وابن حلبة الابن والابن وام الرضيعة والربيبة من تلك لو
في هذا المقام كلام اعجب مما تقدم فانه زعم تحقق الرضيعة بالرضاع حتى انه رجع عليه حرمة ام المرضع على
مرضعها بارضاع اختها زعما منه انه رجع بين الاختين لان الرضيعة وضعه لابي المرضع بل من هذه
الجهة اورد على نفسه ايرادا هذه كلامه قال المالك تقول اذا فتحنا على مقتضى نصوص الاحاديث تحريم
كل من يصير بالرضاع بمنزلة محرم بالنسب على العموم وانه اذا ارتضع رضيع رضاعا بالنسب اصاب التحريم مثل
المرضعة بمنزلة الرضيعة للمرضع من حيث انه ام ولده فتكون امها بمنزلة ام الرضيعة وجدة الولد تحرم عينا
واختها بمنزلة اخت الرضيعة تحرم جمعا وعليه فيثبت ان خالة الرضيعة حرمت على الوالد وزوجة الرضيعة ام المرضع
واخت الرضيعة وبلزم من ذلك ان يكون الرجل اذا طلق زوجته الرضيعة لولده على الضاب الكامل لا يحل له
نكاح اختها ابقاء زوجتها له من جهة الارضاع وان كان ذلك بالطلاق زوجتها من جهة العقد وكذلك
كذلك الاربع الحرائر اذا طلق احديهن وهي مرضعة ولده لا يحل له ان يتزوج باخرى مكانها وكان هذا
شطط لا يكاد يتكلم احد فيقال لك الم تسمع سمعت في نفاسة الفقه والاصول قولهم السبب
الاضعف لا يمكن السبب الاقوى من التاثير والسببية وهو اصل عقلي ماخوذ من الحكماء الراسخين
في حكمة ماقون الطبيعة يقولون الفعال القوي لا يمكن الفاعل الضعيف عن الصنع والفاعلية والحاصل

الثاني

الولد

المهمين لا يمكن الجمع اعلى الجمع الى المالك من الانجاد والافاضة والنور الظاهر لا يمكن النور الظاهر
من الاناء والاحتاء نفس هناك قالوا مثلوا في باب الجنابات ان على الجنابة لا يحتاج الى ضم وضوء
معه لان الطهارة الكبرى يرفع الحدث الاصغر ايضا بل لان حدث الجنابة في غاية القوة
فالحدث الاصغر اضعف ومفهوم بشرط لا يمكن من الشاشر اصلا فهو معه في حكم العدم فلا حاجة الى
ما يرفعه فيما سائر الاعمال الكلية بالصلوة وكمل الحضور وغيرها ليس الحدث الاكبر في تلك الدرجة من
القاهرية والقوة فليس الامر فيها على سبيل توزيع الطهارتين الكبرى والصغرى على الحدثين الاكبر والاصغر
ولا على سبيل مدخلية كل من الطهارتين في رفع كل من الحدثين بل على ان يكون مجموع الطهارتين سببا لرفع
طبيعة الحدث المانع من الصلوة يكون كل من منهما جزءا ما هو رافع لطبيعة مطلق الحدث كالماء من الطهارة
الواحدة يكفي لكل من غسل الوجه وغسل اليدين بالنسبة الى الوضوء وكذا يجوز ازالة النجاسة عن ثوبه
بالماء والاعمال الثلثة بالخليطين وبالماء القراح سبب لطهارة النجاسة العينية والحكمية مقارنة
واحدة وفي ابواب الاتلافات والجنايات يقولون المباشر اقوى في سببية الضمان من المتسبب فاذا
اجتمع السبب والمباشر كان الضمان على المباشر دون السبب كما في مطاوي عدا لما كان العقد اقوى من الارضاع
في السببية لحكم الرضيعة كان الارضاع في السببية مع العقد بمنزلة العقد فلم يكن عقد في نظر الشارع حيث تحقق السبب
القوي اعني العقد موثرا في ثبوت الرضيعة اصلا فاذا لم تكن الرضيعة المسببة عن العقد ثبتت الرضيعة
مهما وحيث ينفرد الارضاع عن العقد يترتب عليه لا محالة حكم الرضيعة المسببة عنه فليتعرف فيما يتم اعتبار
ويحقق الصورة الاخيرة في شيء آخر وهو ان الظاهر يخرج بالاطلاق عن العقد الدائم وان رضعا بها حكم الرضيعة
بسبب الارضاع اذ رضعة الولد في حكم مطلق الرضيعة لا في حكم المعقود عليه بالدوام والزيادة على الاربع انما حكم
بالعقد الدائم لا بالعقد المنقطع لان في مطلق الرضيعة وما في حكمها ما يقتضيه اشهر ومفاسد هذا الكلام لا يخفى
والوقت اشرف من ان يضيع لوضع هذه الشبهات وانما اشير اليه مالا بد من التنبيه عليه اما ما بني عليه من ان
المرضعة بمنزلة الزوجة لوالد المرضع من حيث ان ام الولد فقد عرفت مناده فان الامومة الثابتة انما هي للمرضع
لا من حيث انه ابن اسيه فالمرضعة ام ولد صاحب اللبن لا ام ولد اب المرضع فاعليه في الادلة ما يدل على ما ذكرنا
ولعل الدليل على ما ذكر كان مقاده انفساخ نكاح صاحب اللبن وحليته بوضع المرضعة لوالد المرضع فان هذا
الرضيعة وبالجملة فالرضيعة لا منشا لها في اثر اتحادها والامومة للمرضع مترتبة لا تحدث نسبة الابوة فاذن على
هذا التوهم السخيف من الفرع الشيخ كحرمة ام المرضع على ابيه بارضاع خالته له وحرمة موضعة الاخ للاب
على الشخص دون الاخ للام فاسد واما ما زعمه من انه يلزم من ذلك ان يكون الرجل الواحد اخا لولد
لولد احد الصاحب له يكن له نكاحا حتما فهو وهم فاسد استبعد زعمه ان الرضاع انما يوجب نزول الاصل الاجنبية
منزلة الام واما الام فلا يعني لنزلتها منزلة نفسها فتوهم ثابتي الرضاع في الام فاسد فلا يرد عليه اشكال من هذه

الجهة واما ما ذكره في الجواب فهو اوهن واضعف من هذا ان المرتهن فرع الشافي والسبب الحاوي في الثاني
لسبب آخر موجد له بالضرورة لا مطلق الشاشر فرع اختلاف زمان الحادثين فوق السابقة اثر ما سواه لكان
فاسدا واضح ومع الشاذ فيه لا توثر تركه واذا كانا شاشر تبين والنقض انما هو في مرحلة الفعل وهذا الاثنان
التمامية في مقام الذات الموجبة للاشتراك فهذا النقض مستند الى الشاذ والمشاركة لا الى التمامية
معارضة زاحمه ولا اظن صدور ما زعمه من له ادنى مسكة وعهدة ما نقله عليه والخطب فيه هين
اما ما زعمه عليه فهو مخالف لجميع الاخبار الواردة في هذه الصفة فالاكتفاء بالغسل عن الوضوء معلل
الاخبار بقوله عليه السلام اي وضوء ابقى من الغسل وهو صريح في ان الغسل الموثر لا حاجة معه الى الوضوء
وهذا نحو ذلك في كتاب الطهارة بالاربعة عليه وابتنا الاكتفاء بمطلق الغسل عن الوضوء من هذه الجهة
المحض اعظم من الجنابة كما هو صريح قوله عليه السلام جنابتها ما هو اعظم فكيف بوهم انه اضعف من الجنابة
مع ان مقتضى ما توهمه بطلان اثر الحدث الاصغر مع الاكبر وان لم يكن الاكبر في غاية القوة فلا مقتضى لما حكم
لهذه الاحكام التعبدية وما زعمه من توقف تاثير الغسل على انضمام الوضوء وانهما معا موثر واحد كتوهم
اشتراك اعمال الليل مع ازالة النجاسة العينية في التاثير ناش عن عدم الخبرة بالفقه وطريقة اهل الشرع
وانما انضمام المباشر بالضمان لقوة السببية فلا يبطله ما سببه فان الضمان لا يترتب على مطلق التاثير في الاتلاف
وانما هو المتوسط في التاثير لبدل التاثير لا وجه الضمان فمع تحقق التعصب مع تحقق الغصب بما ورد انه
والاباري التعاقب توجب الضمان وانما يستقر على من تلف عنده فلو بدل الرجوع الى من اخذه منه وهو
الى من تلف المال عنده فاختصاصه بهذا التاثير لا ينافي كونه شريكا في الحجية في مطلق الاثر وبما حققنا من
ما افاده الشيخ تكاتبين مناد ما نقله عن غيره حضوشا ما عن السرائر فانه غلط واضح بل ظاهر في انه
اعتمد عليه من تحريم ام الابن ما يحرم في النسب واما تحريم ام الرضيعة وقد عرفت انه لا منشا لاثارة
الرضيعة وان توهم من انجح الاغلاط والرواية بهم يحرمن ان الاخت اخت الولد ليست عنوانا في عرض سائر
العناوين المحرمة بل انما هي بمنزلة البنت والحرمة التبعية الناشئة عن الولد لشيء بل انما تثبت للبنت الرضاعية
وبنت المرضعة هي صاحب اللبن لم يرضع بلبن ابي المرضع بالفرض فلا يطلق ان تكون بنتا بالرضاع فلا منزلة لها
من جهة الرضاع في الصحيفة بدل الرواية على المجوزان هذه المنزلة من قبيل المنزلة اخت الاخ مع ان هذه
الرواية مستقلة على مفاسد جمة توجب سقوط الاعتبار فان قوله ع من هنا يوتى ان يقول الناس
معناه ان المحافظة سبيلا من هذا لابطال ما نحن عليه او اثبات ما عندهم فيقولون حرمت عليه امراته من قبل

من لرضاعة فانه اعترف بان قول الشيخ رحمه الله قدس سره لكن معاند طين عبارة ابن ادريس على خلافه وقد عرفت مخالفة مثل هذا الحكم حيث انه يوجب تحقق بالفرض فان ام الام

الفحل هذا مولين الفحل لا يعود مع ان كون اللبن للفحل بمعنى عدم انتشار الحرمة مع تعدده مذهب
دون العامة وبهذا المعنى تاثير اللبن من طرف الفحل فعلم نتيجة هذه الرضعة لا اشكال فيه فلا يوجب
هذا الحكم اشكالا ولم يتعرض الامام ع لحكم بترتب الاثر عليه فلا مقتضى لبيان الفقرة
في هذا المقام ثم ان قوله فقلت له ان الجارية ليست لي انهم غلط حيث ان المفروض في السؤال كان
ذلك حيث قال بنت زوجها ولم يقل بنتنا مع ان الجواب ايضا لا يلائم الا على هذا التقدير
فلا معنى لاعادة الفرض ثم ان الاستدلال بها لا يكاد ان يكون لم يعني حيث قال لو لا
وجه ان اخت الابن انما تحرم بالنسب لو كانت بنتا او بالسبب لو كانت بنت الزوجة فالحرمة هنا
باعتبار المصاهرة وجعل الرضاع كالنسب في ذلك فان جعل الرضاع كالنسب لا اثر له بالنسبة الى المصاهرة
الا تعرف بان اخت الابن ليست من تحرم بالنسب مطلقا وانما تحرم به لو كانت بنتا كجنوبهم
جعل الرضاع كالنسب وجه هنا مطلقا وكانه زعم ان مفاد الرواية ان هذا اثر جعل الرضاع كالنسب
مع انه يجب شهر سلطة العصبة عن مثل هذا الخلط ومن الجهل السيد الداماد زعم ان حرمة
ام ام الولد واخت الولد مقتضى العمومات فضل الشيخ ط وان كان الكل ### الرواية الصحيحة على
خلافه ولولا هذه الرواية لكنا اعتمدنا على قوله ليس على سبيل الاستفادة من سائر اما اولاد
فلما ادريناك ان المصاهرة لا تدخل في تعريف هذه المسئلة بل اكثرها او جميعها لهم ام الرضيع
اذا كانت بنتا لصاحب اللبن صارت ام ام ام الرضيعة اما له من الرضاعة فتكون في منزلة ام
من النسب المحرمة على صاحب اللبن بالنسب لا بالمصاهرة فتدرج لا محالة تحت قاعدة يحرم بالرضاع
ما يحرم بالنسب وليست شيء ابيه مدخلية للمصاهرة في ذلك وكذلك الامر في اخوات الشيخ
وفقا تزها وهذا هو الاولى وانه ابن ادريس بقوله وليس ههنا مصاهرة وبقوله لانه اصله في التحريم
من غير تعليل لا تزوج الرجل باخت ابنه وبام امراته على انه لو ام ذلك لم يتم اذ معناه ان
ان التحريم بها مستند الى نص الاحاديث لا الى التعليل بالمصاهرة وهذا خلو الاستدلال به
تغلط العلامة ايا من قوله هذا غير مستقيم انتهى فانك قد عرفت ان الامومة التي يطلبه لا
تقتضي اختراق الرضيعة مع الام النسبية فيما لا يبطله بالامومة فالحاق الرضيعة بالام النسبية
من العجائب وعجب منه صرف كلامه ابن ادريس قدس الله سره فان هذا كلامه في السرائر اما ترى تحريم
باختها وهذا شر فلا يجوز بحال لانا لا نجوز له في النسبان يتزوج الانسان باخت ابنه ولا بام
امراته الخ وليت شعري كيف يصدر منه هذا الكلام بعد ان نقل عبارة المختلف وكلام
ابن ادريس والرجل لا يرى ما هو نصب عينيه ولا يحتاج الى تامل وتعب بل يكفي فيه الابصار فانه

ان يدفع عن ابن ادريس قدس سره شبهة انه ما هو اعظم واجل مراتب داوعن من هذا قوله على انه لو
رام ذلك فان محصله ان شيئا استناد التحريم في هذه الفروع الى الاخبار الخاصة بل الى
بالمصاهرة فان المصاهرة موضوع للحكم والاخبار ادلة عليه ولا يقتضي احدهما عن الاخر فام ام الولد
لا موضوع للحرمة فيها الا انها ام الرضيعة والاخبار لو دلت فانما تدل على اصل الحكم وقد عرفت ان
مفادها انما هو تنزل اخت الرضيعة الولد بمنزلة البنت وانحصار تحريم الرضاع فيما يحرم بالنسب
فكيف يحكم بحرمة ام ام الولد مع انها ليست مما يحرم من النسب وبالجملة فالاصالة في التحريم
تحقق بالاستقلال في العنوان كما في الاخبار العناوين السببية في النسب سواء ربط الادلة
الاخبار بالاستقلال مع ان مفادها انها تبعية لا الاستقلال واعجب من ذلك هذه
الكلمات انه زعم دلالة جملة من الاخبار غير وارد ابن مهزيار على ما زعمه العلامة وغيره قال
ومنها من طريق الصدوق ابي جعفر بن بابويه رضي الله عنه في الفقيه في الصحيح رواية الحسن
بن محبوب عن مالك بن عطية عن ابي عبد الله ع في رجل يتزوج المراة فتلد منه ثم ترضع
من لبنها جارية ايصلح لولده من غيرها ان يتزوج تلك الجارية التي رضعت قال لا هي بمنزلة الاخت
من الرضاعة لان اللبن للفحل واحد ومنها من طريق ابن ابي جعفر الكليني رحمه الله في
الكافي في الصحيح العالي الاسناد من ثلاثة عن صفوان بن يحيى عن العبد الصالح ع قال قلت له
ارضعت امي جارية بلبني فهل اتزوجها قال تلك اختك من الرضاعة قال قلت لا ادري من اي لم ترضعها بلبني ليس لهذا
ولكن لبطن آخر قال والفحل واحد قلت نعم هي اختي لابي وامي قال اللبن للفحل صار ابوك اباها وامك
امها ورواه الشيخ بعينه ومنها من طريق الكافي في الصحيح عن ابي عبيدة عن جماعة الحلبي عن ابي عبد الله
قال لو ان رجلا تزوج جارية رضيعا فارضعتها امراته قد نكاحه قال ومسئلة عن امراة رجل
جارية ايصلح لولده من غيرها قال لا قلت فتبقى بمنزلة الاخت من الرضاعة قال نعم من قبل الاب
ومنها من طريق الكافي ومن طريق الشيخ في كتابيه الهذيب والاستبصار صحيحة ابي عبيدة قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولا على اختها من الرضاعة وقال علينا
ذكر رسول الله ابنة حمزة فقال اما علمت انها ابنة اخي من الرضاعة وكان رسول الله ص عرضت
قد رضعا من امراة فهذا الحديث على التنصيص بطريق بتعدية الحرمة بالرضاع الى من يحرم بها المصاهرة
انما تحريم الاصل هنا بالمصاهرة ومنها ايضا من طريق الكافي ومن طريق الشيخ في كتابيه صحيحة ابن محبوب عن
ابي ايوب الخزاز عن ابن مسكان عن الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يرضع من امراة وهو غلام اتحل له

رسول الله ص

ان يتزوج اختها لامها من الرضاعة فقال ع ان كانت المرتان رضعتا من امراة واحدة من لبن فحل واحد
فلا تحل وان كانت المرتان رضعتا من امراة واحدة من لبن فحلين فلا باس يريد بذلك وهذه الرواية ايضا
صريحة نظيرتها في التصريح ومنها من طريق التهذيب والاستبصار موثقة احمد بن الحسين بن علي بن فضال
عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال اذا رضع الرجل من لبن امراة حرم عليه كل شيء
ولدها وان كان الولد من غير الرجل حل له ان يرضعه من لبنه واذا جمع بين لبن الرجل حرم عليه كل شيء
من ولده وان كان من غير امراة التي ارضعته ومنها من طريق الكافي عن هشام بن سالم والوشاء عمار
الساباطي قال سئلت ابا عبد الله ع عن غلام رضع من امراة ايحل له ان يتزوج اختها لابيها من الرضاع
فقال لا قد رضعتا من لبن فحل واحد من امراة واحدة قال فتزوج اختها لابيها من الرضاعة قال لا بأس
لا بأس بذلك ان اختها التي لم ترضعه كان فحلها غير فحل التي ارضعت الغلام فاختلف الفحلان فلا
باس ومنها من طريق الكافي في الصحيح العالي الاسناد من الاثبات عن صفوان بن يحيى قال سئلت ابا عبد الله ع
عن الرضاع ما يحرم منه وفي سائر الحديث قال فارضعت ابن جارية لبني قال هي اختك من الرضاعة قلت
فحل الفحل من اي شيء ترضعها التي من لبنه قال هي الفحل واحد قلت ثم قال لي وابي قال اللبن للفحل صار بوطيها
وامك امها ومنها في الصحيح العالي الاسناد من طريق الكافي عن ثلاثة عن احمد بن محمد بن نصر قال سالت ابا الحسن
عن امراة ارضعت جارية ولدها ايحل للرجل من غيرها ان يتزوج الجارية التي ارضعت قال
اللبن للفحل ومنها من طريق الكافي ومن طريق الشيخ صحيحة حسن بن محبوب عن جميل بن صالح عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
في رجل تزوج امراة فولدت منه جارية ثم ماتت المراة فتزوج اخرى فولدت منه ولدا ثم ارضعت من لبنها
غلاما ايحل لذلك الغلام ان يتزوج ابنة المراة التي كانت تحت الرجل قبل المراة الاخيرة
قال لا احسب ان يتزوج ابنة فحل قد رضع من لبنه ومنها من الطريقين في الموثق عن عثمان بن عيسى عن سماعة
قال سئلته عن رجل كان له امرتان فولدت احداهما كل واحد منها غلاما فانطلقت احدى المراتين فارضعت
جارية من الناس ابنتي لابنه ان يتزوج بهذه الجارية قال لا لانها ارضعت بلبن الشيخ ومنها من الكافي
في الصحيح عن ابن عمير عن حماد عن الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع ابن لرجل ارضعت صبيا وله ابنة
من غيرها ايحل لذلك الغلام ان يتزوج هذه الابنة قال ما احب ان يتزوج ابنة رجل قد رضعت من لبن ولده
ومنها من طريق الكافي فيما يجري مجرى الصحيح عن ابن ابي عمير عن غير واحد عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله
في رجل تزوج اخت اخيه من الرضاعة فقال ما احب ان تزوج اخت اخيك من الرضاعة ومنها من الطريقين
عن ابن ابي عمير ان باسناد عال صحيح عن محمد بن عبيدة الهمداني قال قال الرضا ع ما يقول اصحابك

في الرضاع

في الرضاع قال قلت له كانوا يتحدثون يقولون اللبن الفحل في حياتهم الرواية عنك انك تحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب فحولوا الى قولك قال فقال ع وذلك ان امير المؤمنين سئل عنها بالمدينة فقال
اشرحي اللبن للفحل وانا اكره الكلام فقال له كما انت حتى اسئلك عنها ما قلت في رجل كانت له
اولاد ذكور فارضعت واحدة منهن لبنها غلاما هل يحل لشيء من ولد ذلك الرجل من تلك المرضعة
الا ولا يحرم على ذلك الغلام قال قلت بلى قال فما بال الرضاع يحرم من قبل الفحل ولا يحرم من
الامهات وانما الرضاع من قبل الامهات وان كان لبن الفحل ايضا يحرم ومنها من طريق الكافي و
طريق الصدوق في الفقيه في الموثق عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع
انهوا نساءكم ان يرضعن بنيانا وشاء لانه تهن بنسب بني ع تهن بالارضاع بسببهن من
النسب ويستوجبن حكم النسبة التي تحرم بها وجبين فساد النكاح قال بعد نقل هذه الروايات
وما الجملة من المستبين من نظائر الاخبار وتواتر الروايات ان النسب في المصاهرة يثبت في التحريم
بالرضاع عند اصحاب المقدس والعصمة وانوار العلم والحكمة عن آل محمد عليه وعليهم السلام
انتهى وهذه الروايات اجتبيتها عن عمدة ما تفرد به اما الاولى فلان حدوث الاخوة بين الرضيعين بالفحل
فحل واحد من امراتين كحصولها بالارضاع من امراة واحدة وكون الرضاع بمنزلة التولد لا يمكن
نفيه فالمدعي ثبوت الحكم مع علم تحقق احد العناوين النسبية والدليل يدل على ثبوته مع تحققها وعدم
البيان ظهر الوجه في عدم دلالة جملة من الروايات المتطابقة في المضمون على ما فان غايته ما تدل عليه
كلمة كما ان الاخوة من طرف الاب في امارة والي عبيدة فانما تدل على حرمة المصاهرة في الرضاع وعدم
الفرق بين العناوين النسبية والرضاعية في المصاهرة وهذا ايضا لا يربط له بما نحن فيه من ثبوت الحكم
مع عدم الرضاع احد العناوين كام ام الولد واخت الولد ومحل من ذلك استدلاله بقضية بنت حمزة
مع ان حرمة بنت الاخ كحرمة الام والبنت والاخت من الصريح بان قوله هذا الحديث على التنصيص
منطوق بتعدية الحرمة بالرضاع الى ما يحرم بالمصاهرة اذ انما تحريم الاصل هنا بالمصاهرة لا معنى له ضرورة
ان تحريم الاصل اي بنت الاخ من النسب انما هو بالنسب فانها احد عناوين النسب ولا معنى لاستناد حرمة
بنت الاخ بالمصاهرة فهو خلاف الضرورة والوجدان والوجدان والنصوص والقرآن واستناد الحرمة
هنا الى المصاهرة كعدم استنادها الى انها ام مريم ام الولد في قول ابن ادريس ره لكن ما ابعد
والشيخ واما رواية الهمداني فغايته ما تدل عليه عدم اعتبار اتحاد الفحل في تحريم الحرمة وابن هذا
ما يحتمله ويزيد من عموم المنزلة مع انها تدل على اعتبار اتحاد الفحل وان ما صدر عنه ع على خلاف

ابو الحسن ع

كان من جهة التقية فان استناد قوله ع الى سؤال المامون مع قرائنه الكلام ع دليل على ذلك
فلما سئل المامون وعلم من حاله ان مبلغ التقشير الحرمة من طرف الجهة المرضعة ايضا
ما اراده بقوله ع واما بال الرضاع فالرواية صريحة في ان هذا الحكم انما صدر منه على وجه التقية
مع ان في صدرها اضطرابا فان كون اللبن للفحل لا ينافي تحريمه من الرضاع ما يحرم من النسب
واما امر امير المؤمنين ع بنهي النساء عن الارضاع بمناوشتهم الا فانهن يتسببن فلا ربط له
بالمقام ضرورة ان الرضاع يترتب عليه هذا الاثر في الجملة ولا اشكال في ذلك فانسبة الى تواتر
الروايات عن ائمة العصمة عليهم السلام في ان النسب في المصاهرة سببان في التحريم بالرضاع
لا اصل له بل ولا دلالة رواية واحدة تدل على ذلك ولا اشعار في الروايات بذلك ولو
ما توهمه من الروايات على ان المصاهرة كالنسب فانه يؤثر الرضاع لدلالة على عليه جميع الاخبار والاجماع
بل دل كل شيء على كل شيء فانه مقتضى عدم اعتبار الارتباط بين الدليل والنتيجة هذا مجمل الكلام
في مضمون الرواية وقوله صلى الله عليه وآله من الرضاع ومن النسب يدل على ان العنوان المشترك
من الرضاع يترتب عليه اثر الرضاع المصاهرة فحليلة كل من الاب والابن الرضاعيين محرم
على الاخر وهكذا الحال في ام الزوجة وبنتها الرضاعيتين فان الحرمة وان كانت معلولة
للمصاهرة الا انها ناشئة من ناحية النسب لانه لولاه لم يتحقق المصاهرة وفرق واضح بين ان تكون
الحرمة بالنسب او من النسب وكذا في الرضاع والعدول عن كلمة الى هي الاصل وحرف الجر
وتقييد في المقام السببية الكلية من انما هو للتنبيه على شمول الحكم للحرمة المعلولة للمصاهرة ايضا
لانها ناشئة من ناحية النسب وان لم تكن معلولة له وبما حققنا ظهر شمول الحكم للاخت والعمة والخالة
الرضاعيات فان العنوان الماثل للعنوان حصل بالرضاع ونحوه حكم المصاهرة من جهة شمول ما افاد
من كلمة من والذي ابطلنا بطلانه هو الحكم بتحقق عنوان المصاهرة بالرضاع فلا ثانيا في ترتب حكم المصاهرة
للعنوان المتحقق بالرضاع وفي التحرير يحرم من المصاهرة في الرضاع ما يحرم منها من النسب
تزوج امراة لها ام من الرضاع او بنت حرمتا عليه مؤبدا ولو كان لها اخت من الرضاع حرمت
جمعا ولو كانت لها بنت اخ او بنت اخت حرمتا جمعا ان لم ترض العمة او الخالة والا فلا

النبي ع

فلا تحريم ولو نكح الاب من الرضاع او الابن امراة حرم على الاخر بكلها ولو زنا بامراة
حرم عليه ابنها من الرضاع ان قلنا بالتحريم في النسب ولو لاط بغلام حرم امه واخته وبنته
من الرضاع كالنسب وبالجملة حكم الرضاع وحكم النسب في التحريم سواء انتهى ولكن لا يخفى
ان هذا انما هو في البطن الاول فان دليل التنزيل قاصر عن افادة ان بدون ذلك فلا
حكم لام المرضعة من الرضاعة وروى محمد بن احمد بن يحيى عن ابي عبد الله ع قال كل محرم
من الرضاع الا البطن الذي ارتضع منه فالصفات محفوظة في الرضاع ومن العجيب ما في
القواعد قال لا تحرم ام المرضعة من الرضاع على المرضع ولا اختها منه ولا عمتها منه ولا
خالتها وان حرمن بالنسب لعدم اتحاد الفحل وفي الشرح لثاني المحققين قده قد تحققنا
ان حرمة الرضاع لا تثبت بين مرضعين الا اذا كان اللبن لفحل واحد فيما تقدم و
اوردنا النص الوارد بذلك وحكينا خلاف الطبرسي لان نسبتهما اليه بالجدودة انما تحصل
من رضاعه من مرضعته ورضاع مرضعته منه ومن المعلوم ان اللبن في الرضاع ليس لفحل و
فلا تثبت الجدودة بين المرضع والام المذكورة لانتفاء الشرط فينتفي التحريم ومن هذا يعلم
ان اختها من الرضاع وعمتها وخالتها منه لا يحرمن وان حرمن بالنسب لما قلنا من عدم اتحاد
الفحل ولو كان المرضع انثى لا يحرم عليها ابو المرضع المرضعة من الرضاع ولا اخوها منه ولا
عمها منه ولا عمتها منه ولا خالها لما قلناه قبل عموم قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما
يحرم من النسب يقتضي التحريم هنا وايضا فانهم قد اطلقوا على مرضعة الرضعة انها ام وعلى
المرضعة بلبن اب المرضعة انها اخت فتكون الاولى جدة وعلى الثانية خالة فتندرجان
في عموم المحرم للجدة والخالة وكذا البواقي فلنا الدال على اعتبار اتحاد الفحل حاصر فلا
حجة في العام وح واما الاطلاق المذكور فلا اعتبار به مع فقد الشرط فانهم اطلقوا على
المرضع انه ابن المرضعة وعلى المرضعة منها بلبن فحل اخر انها بنت لها ايضا ولم يحكموا
بالاخوة المثمرة في التحريم بين الابن والبنت لعدم اتحاد الفحل الثمر فان اعتبار اتحاد

الفحل انما هو في البطن الاول بالنسبة الى الاخوة واما الآخر فلا معنى لاتحاد الفحل
بالنسبة اليه لاستحالة ان فالاخت من الرضاعة بعينها حرمتها اتحاد الفحل بالنسبة
الى الاخيين لا بالنسبة الى الرضع قال عمار الساباطي سئلت ابا عبد الله عليه السلام
عن غلام رضع من امراة يحل له ان يتزوج اختها لابيها من الرضاع فقال لا فقد رضعا
جميعا من لبن فحل واحد من امراة واحدة قال قلت فيتزوج اختها لامها من الرضاعة
قال فقال لا باس بذلك ان اختها التي ارضعت كان فحلها غير فحل التي ارضعت
الغلام فاختلف الفحلان فلا باس وروى ابن مسكان والحلبي عن ابي عبد الله
عن رجل رضع من امراة وهو غلام يحل له ان يتزوج اختها لابيها من الرضاعة
فقال ان كانت المراتان رضعتا من امراة واحدة من لبن فحل واحد فلا يحل
معا وان كانت المراتان رضعتا من امراة واحدة من لبن فحلين فلا باس بذلك
والحاصل ان اعتبار اتحاد الفحل انما يتصور بالنسبة الى المرتضعين
لا على اتحاد الفحل لمرضاع المرضع من مرضعته وارتضاعهما من مرضعتها وحيث كانا
انما دل على عدم سراية التحريم من الطفل المرضع ووقع فيه الرضاع نص فمثل هذه الاخبار
تدل على الكراهة وبما حققنا ظهر مناقشة من حكم بثبوت التحريم فيما لا يتحقق بالرضاع
احد العناوين السبعة سواء كان لتوهم شمول العمومات الخاصة للبعض ولدلالة
النصوص الخاصة مع الاعتراف بقصور العمومات عن افادته كما عليه الجمهور فان الاخبار
الخاصة انما تدل على ان الحكم ليس الا من جهة تاثير الرضاع اثر الولادة فلا يشرع
منه بمنزلة ما يشرع من التوليد والمفروض عدم حصول عنوان مماثل هذه الزلة والصحة
لاصحابنا وشكر الله مساعيهم الجميلة وحيث ان المستفاد من الاخبار الخاصة
هو التفرع على الاصل المؤسس بقولهم ع يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فيترتب
العامل بظاهرها المتعدي الى جميع ما يشاكل موارد هاكما صنعه البعض لان الاقتصار

على الموارد نادر وان كان نافعا لمدخل الا انه ليس حكما ابتدائيا
لهذا الموضوع بل انما هو تفريع على حكم قانوني ثبت لموضوع عام
كما هو صريح الروايات فيشمل جميع ما يفاهيه من الفروع فلو جب
الاقتصار على حرمة احد العناوين المماثلة كما هذا المختار راد
الالتزام بعدم الحرمة بالجميع كما صنعه البعض وبما حققنا ظهر مناقشة ما اورده
ثاني المحققين قدس سره على الشهيد طاب ثراه في تحريمه من استفادة حكم ام الولد من
روايتي ابن مهزيار المشتملة على حكم لحق الولد من انه قياس

ثم الواجب عليه الى هنا وصل قلمه الشريف
فلله الحمد من استغفاره
الرسالة الشريفة يوم
الجمعة الخامس من الشهر

في لعل زيدا يقدم اليوم من سفره ان لم يمنعه مانع وليتني فداه ان كان يصنع ما صنعه الله تعالى
المعلق هو كون قدوم زيد من سفره اليوم مترجى وكون الفداء ليتني الذي هو المشرع الثاني لا نفس
الترجي والتمني اللذين هما فعل المنشي وبما ذكرنا يظهر ما ادعى من قول ان الانشاء يعتبر فيه الجزم فانه لا
يعتبر الجزم في ترتب الاثر وانما يعتبر في نفس الانشاء الا من اشتبه عليه الامر لخلل خبرته وان من
يقول لا يعتبر الجزم يترتب الاثر فقد اتى بما هو الحق ولكن لا نعرف له الا من اشتبه عليه الامر ومثال
ذكر الترجي والتمني والمدح والذم فيما ان علقت على الموضوع والعلة وما يدخل فيها فالترجي
التعليق الى متابق المشرع الى متابق المشرع الثاني على ما ذكر فقولك لعل ما صنعت من الفاء فقد في المكرمة
ان كان الله تعالى وليس ما صنعت ان كان للهوى مرجع التعليق فيه الى التعليق بمدح الاتفاق في المكرمة
وبمدحه مبنى على ما علق عليه وكذلك الرجع في جميع امثل زيدا يقدم اليوم من سفره ان لم يمنعه مانع وليتني
فداه ان كان ما صنعه الله تعالى فان المعلق عليه هو كون قدوم زيد اليوم من سفره مترجى وكون الفداء
متمنى وقد يا فرق فيما ذكرنا بما ربما يتفق اجارة عين من راس شهر مستقبل مثلا حيث يتوهم كونه متعلقا
الى مجيء راس الشهر وبالعينة والتدمير حيث يتوهم تعليقهما على الوقت وبما يرى من قول الفقهاء كجعفر
فان قال فزيد بن حارثة فان قال عبد الله بن جعفر وبما توهم من بعض الاخبار من جواز التعليق في
واخر الشهر والوهم اما عن الاجارة فبان ملك الانتفاع قد يكون مطلقا كما في البيع والصلح اذا
كان على العين والمنفعة وامثالها وتارة يكون مقيدا كما في الاجارة والمطلق منه لا يقبل الحد شيء من السنين
الشهور والايام انما في المشبه فلمنافاة الاطلاق المفروض واما في المبدا فلان مرجعه الى التقييد بعض الانشاء
واما الى التقييد اثره وهو المشرع الثاني مثلا مرجع قولك بعتك هذا المتاع من غد الى التقييد بعض الانشاء
الذي هو فعل المنشي بكونه من غد واما الى تقييد اثر الانشاء الذي هو المشرع الثاني وهو كون العوض بدلا
عن الثمن وكون الثمن بدلا عن العوض اما الاول فمنافاة الظهر من الشمس لان منع تقييد الانشاء
بكونه من غد وقوع الاتيان بمنشاء الاشراع في الغد فان الانشاء الذي هو فعل المنشي هو عين الاتيان
بمنشاء الاشراع وكون نفس هذا الاتيان بمنشاء الاشراع من غد هو وقوعه فيه والاتيان بمنشاء الاشراع
في الغد مع حضوره كونه في الغد لا يمكن وقوعه قبل الغد بل في اي ساعة وقع كان الوقوع من تلك
لا من قبل ولا من بعد واما الثاني فلكون الاثر اثرا منتزعا من منشاء ينتزع منه ذلك لان

فهذا ولا يرجع اثر اعد الى اختيار احد فساده اجلى من القمر فقولك بعنك من غدا ان تقصد بما ذكر
اولا نهود اخلى الاصوات الغير المتعدد على مقطع الفرد ان تقصد بما ذكر ثانيا فحينئذ تم يقصد به ايقاع ما
يحصل به وتقدما لا يحصل به فكذلك بالجود يبطل وانما الملك في جهة فحيث يقبل التوزيع الالسنين

سرای گلشن

زيادة المرء في دنياه نقصان : وربحه غير محض الخير خسران
اقبل الى النفس واستكمل فضائلها : فانت بالنفس لا بالجسم انسان
سبحان من غيرها بالباقل خزف : واخو بثراء المال سبحان *
احسن الى الناس تستعبد قلوبهم : فطالما استعبد الانسان احسان
من استنام الى الايام ونامت فمنيته منهم صل وثعبان *

اين رساله مطلوم حزين شيخ [illegible]
وتكمل است تاليف فوزان [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد حمد الله والصلوة على نبيه وآله فاعلم ان الكلام في التعليق والتنجيز في الانشاء
وتحقيق الامر فيه يتوقف على بيان حقيقة الاخبار والانشاء فنقول بعون الحق جل جلاله
ان الاخبار افعال من الخبر ومعناه قريب من البصيرة والاطلاع والانشاء يقرب معناه
من الايجاد وهما يفيدان صفتين للكلام لانطباقهما عليه فان الكلام ان كان الغرض
منه حكاية نفس الامر والخارج به انطبق عليه ايصال الخبر والاطلاع الى المحل وهو معنى
الاخبار على ما هو محقق في محله من كون الافعال لذلك وان كان الغرض منه
ايجاد النسبة التي تستفاد منه فهو الانشاء ولكون الاخبار حكاية لنفس الامر
والخارج قيل ان الخبر ما وجهه الى الخارج ولكون الانشاء ايجاد النسبة التي
يكفلها قيل ان الانشاء ما وجهه الى نفسه لا الى الخارج ولكون الاخبار حكاية
صار امرا يوازن الواقع فيطابقه ويخالفه ولكون الانشاء غير مواجه للواقع
لم يكن امرا يوازن الواقع وذلك معنى قولهم ان الخبر ما النسبة خارج تطابقه
او لا تطابقه والانشاء ما ليس النسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فان المراد
بذلك اثبات الخارج الذي توازنه النسبة الكلامية للخبر ونفيه عن الانشاء
لا اثبات الخارج الاعم من المطابق والمخالف للخبر ونفيه عن الانشاء فان
نفي الخارج الاعم من المطابق والمخالف نفي للنقيضين عما هو محل لهما والى ما
ذكر نظر من قال ان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب وان الانشاء ما لا
يحتملهما فان الاحتمال انتقال من الحمل وترجمة الكلام المذكور بالفارسية
ابر ميدارد صدق وكذبرا وبر نميدارد صدق وكذبرا وستر احتمال
الخبر الصدق والكذب وعدم احتمال الانشاء لهما بالمعنى الذي ترجمنا

به الاحتمال ما ذكر من ان الخبر حكاية الواقع ووجهه اليه فيوازنه فيحتمل
الصدق والكذب بالمعنى الذي ترجمنا والانشاء ايجاد للنسبة التي يكفلها
ووجهه الى نفسه لا الى الخارج فلا يوازن الواقع والخارج ولا يحتمل الصدق
والكذب وبالجملة الخبر هو الكلام الماتي به لحكاية الواقع التي يبصر فيها
والانشاء هو الكلام الماتي به لتبديل النسبة الواقعية بنسبته التي يكفلها
فلذلك صار وجهه الى نفسه الا ترى ان اضرب مثلا كلام ليس وجهه الى
الخارج بل مفاده نسبة تامة بحتة يوجدها المتكلم بكلامه وقوله اضرب
ولم تكن هي بعينها في الخارج قبل قوله اضرب وان كانت مماثلتها موجودة
فيه احيانا فان مماثلتها ليست عينها وان اتحدتا في المتعلق بل الخارج
قبل قوله اضرب كان عدم هذه النسبة الحادثة بقوله اضرب بعينه
والمنشئ بدله بها فالامر بعد الامر ايضا انشاء حيث ان النسبة الحادثة بعينه
بالامر الثاني لم تكن بعينها موجودة في الخارج قبل صدور الامر الثاني و
ان كانت مماثلتها حادثة بالامر الاول ومتحدة مع النسبة الحادثة بالامر
الثاني في المتعلق فلو لم تحدث بالامر الثاني نسبة لم تكن حادثة قبله
لم يكن معنى لكون الامر الثاني تاكيدا للامر الاول لان التاكيد انما يكون
بالمعنى لا باللفظ فقط الا ترى انه لو كرر لفظة من دون قصد لاستعمالها
لم يكن ذلك تاكيدا وانما يكون تكرير اللفظ تاكيدا بالاستعمال
لكون استعمال ما يحصل به التاكيد ارادة ثانية لما كرر لفظه
فلو كرر لفظ مفرد كزيد مثلا من دون ان يقصد استعماله في المعنى

لم يكن ذلك من التاكيد في شئ وهكذا الامر في تكرير مركب لم يقصد
به ارادة المعنى بل كانت الصورة صورة المركب وبالجملة البعث معنى يحدث
بهيئة افعل او باشارة مخصوصة بالراس او اليد او غيرها وينتزع من
كل منهما لا محالة لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة هذا اذا ارتكب
المبعوث المبعوث اليه فان البعث ما دام الامر كذلك محققا واما اذا ارتكب
المبعوث فالمنتزع ح بلغو ومنشا انتزاعه تابعه والاتي به عابث و
الاتيان بشئ من صيغ العقود والايقاعات ثانيا كالبعث بعد الارتكاب
والسبب في لغوية ذلك كله استحالة تحصيل الحاصل فان الغرض من الهيئة
التي ينتزع منها البعث ارتكاب المبعوث المبعوث اليه فهي بمنزلة دفع المامور
الى المامور به ليرتكبه ولا محل للدفع بعد الارتكاب وهكذا الغرض من
صيغ العقود والايقاعات حصول ما تنتزع منها من العلايق وغيرها فانها
موضوعات الاحكام فاذا انتزعت منها وثبت لموضوعاتها شغلت موضوعا
التي هي محالها وامتلئت محالها بها فلم يبق بعد ذلك محل لما تنتزع مرة ثانية
وبالجملة لا اشكال في كون الانشاء ايجادا لما يكفلها من النسبة الخاصة
وانما الاشكال في مقامين احدهما ان الماضي والمضارع كيف ينشا بهما النسبة
التي يكفلانها وقد اخذ في الاول التحقق والمضي وفي الثاني التجدد
والاستمرار والامر انما صار انشاء لكون مفاده البعث وثانيهما ان
الماضي والمضارع لو امكن بهما الانشاء ينبغي ان يكون المنشا بهما النسبة
كما في الامر لا معروض الهيئة الذي هو احد طرفي النسبة كما في بعت و
زوجت وغيرهما فان المنشا بهما البيع والزوجية والا لامكن ذلك

في امثال بعت وتعدت ايضا والحال عدم امكان ذلك في امثالهما اما حل
الاشكال الاول فيتوقف على بيان حقيقة المعنى الحرفي وما به يتميز كل من الافعال
الثلثة عن الاخر ولما كان الفعل والحرف قسمين من مقسم ينقسم اليهما والى الاسم
بانضمام قيود اليه يختص كل منها بكل من هذه الثلثة وجب ان يتكلم في الاسم
ايضا ليزيد دخل له في انكشاف الحجاب عن وجهي قسميه لمكان المقابلة بينه و
بينهما ولما كان المستفاد من الفعل برزخا بين ما من الاسم وبين ما يستفاد
بتوسط الحرف قدمنا التكلم فيها على التكلم في الفعل فنقول بعون الحكيم العليم
جل شانه ان كلما يتعلق به ارادة المتكلم المريد لارائة مقصود وبيان مرام
يحتاج الى امرين شئ اريد ارائته اي ارائة نفسه وذلك الشئ هو المنظور اليه في مرحلة
الارائة وجهة ملحوظة في ذلك الشئ لم يرد ارائة نفسها وليست منظورا
اليها في مرحلة الارائة وانما اريد ارائة ذلك الشئ على تلك الجهة توضيح الامر ان كل شئ
نفرضه من جوهر وعرض متاصل او اعتباري لا يكون بوحدته وتجرده عن جهة
ملحوظة فيه متعلقا لارادة الارائة لعدم تعلق غرض عقلائي بارائة شئ
مجرد عن الجهات والخصوصيات وبعبارة اخرى لا يمكن تعلق الارادة بارائة
شئ وبيان امر بعينه اذا امكن او بلفظة نازلة منزلته الا على حالة خصوصية و
ملحوظة فيه فاذا اردت مثلا ان ترى شخصا فلا بد ان تريد ارائته على جهة
كان تريد ارائته فاعلا لشئ او مفعولا به او منسوبا الى شئ او منسوبا اليه شئ
ولا يمكن ان تريد ارائته منسلخا عن الخصوصيات والجهات وبدون لحظ
شئ منها فيه لانه ح يكون مبهما في مرحلة كونه متعلقا لارادة الارائة

وان كان متعينا في نفسه تمام التعين فان تعينه في هذه المرحلة بالجهات
والخصوصيات فلذلك اذا ارى شخص بعينه او بلفظ نازل منزلة كزيد مثلا
ولم يكن هناك ما يتبين انه على اي وجه ارى قيل انه كيف هو فان لم يتعين
بعد ذلك ايضا عد قائله من الجاهلين فهذه الجهة التي اريد ارائة ذلك
الشئ عليها ليست منظورا اليها مستقلا بعرض ذلك الشئ الذي اريد ارائته
على هذه الجهة بل النظر اليها في طول النظر الى ذلك الشئ لان ذلك الشئ
هو الذي اريد ارائته والجهة لم يقصد ارائتها حتى تلحظ مستقلة ويحض
النظر اليها ويقطع النظر عما ترتبط به وانما اريد ان يرى ذلك الشئ عليها
فهي لمحو ارائة ذلك الشئ لا لانها مقصودة لارائتها مستقلة فلو كانت
الجهة ايضا مقصودة لارائتها خرجت عن كونها وجه ارائة الغير وكانت
موضوعة براسها واحتاجت الى لحظ خصوصية فيها لتكون مقصودة لارائتها
على تلك الخصوصية مثلا مرة تريد ارائة زيد على انه فاعل اي تريد ارائته
فاعلا ففي هذه الصورة ما اردت ارائته هو زيد وفاعليته وجه
ارائته الذي اريد ان يرى عليه فالفاعلية في هذه الصورة لا تقبل لحظ خصوصية
فيها فانها لاهوتية لها في هذه الصورة لا اضمحلالها وفنائها في زيد في مرحلة
ارادة الارائة ومرة تريد ارائة فاعلية زيد ويكون نظرك الى نفس الفاعلية
وفي هذه الصورة لها هوية لعدم تبعيتها لزيد وعدم اضمحلالها وفنائها
فيه في مرحلة ارادة الارائة ويحتاج الى لحظ خصوصية فيها وهذا
الاختلاف الحاصل في الشئ بسبب اختلاف اللحظ منحصر في الامور الاضافية
والربطية واما الجواهر والاعراض الغير الربطية فلا يأتي فيها ذلك ولا

يمكن لحظها خصوصية وجهة لشئ آخر لاباء حقائقها عن ذلك وكيف كان
فالشئ الذي قصد ارائته سواء تم لا يقبل لحظه خصوصية لشئ آخر
او كان تم يقبل لحظه خصوصية وجهة لشئ آخر ولكن لحظ مستقلا و
محض النظر اليه وقطع النظر عما يرتبط به يصلح للاشارة اليه ولجعله موضوعا
ومحمولا وفاعلا ومفعولا به وغير ذلك وكذلك يمكن ان يجعل لفظة بمنزلته و
يثني بانها اياه تنزيلا ويؤتى بها عند ارادة ارائته بدلا عنه كزيد المجعول بمنزلة
الذات المتشخصة وهذا الجعل تسمية ويحصل منه علقة لها طرفان احدهما اللفظ
وثانيهما ذلك الشئ ويلقب الاول بالاسم والثاني بالمسمى والخصوصية التي اعتبرت لها
في شئ ولحظت فيه وجعلت لمحو ارائته واريد ان يرى ذلك الشئ عليها لا اضمحلال
في ذلك الشئ وفنائها فيه في مرحلة ارادة الارائة ليس لها هوية فلا تصلح للموضوعية
والمحمولية وغيرها ولا تقبل الاشارة اليها وهي على هذا اللحظ لان الاشارة الى
شئ يستلزم النظر اليه استقلالا فلذلك كل ما يشار اليه يصلح للموضوعية
والمحمولية وغيرهما مما يحتاج الى موضوع مستقل في النظر اليه وكذلك لا تقبل
ان يجعل لفظة بمنزلتها فيؤتى به عند ارادة افادتها بدلا عنها لان اللفظ شئ
مستقل يمكن ارائته وجعله في نفسه موضوعا ومحمولا فلو نزل لفظة بمنزلة
الخصوصية الملحوظة وجها لارائة الغير فمقتضى التنزيل خروج واحد من
اللفظ والخصوصية عما كان عليه فان التنزيل جعل المنزل المنزل عليه
فتنزيل لفظة منزلة شئ جعل ذلك اللفظ ذلك الشئ وتصيير ذلك اللفظ
وجودا آخر لذلك الشئ فاذا جعلت اللفظة التي هي شئ مستقل منزلة خصوصية
ملحوظة في الغير مع بقاء اللفظة على استقلالها وبقاء الخصوصية على كونها
وجها لارائة الغير فقد جعلت الخصوصية التي هي وجه ارائة الغير و

منزلة

مضمحلة وفانية فيه ولاهوتية ولا استقلال لها بوجه مع بقائها
على تلك الحالة امرا مستقلا وذا هوية حيث جعلتها اللفظة التي
هي امر مستقل وذو هوية فاذن قد سبقت منك حيث اوجدت امرا فانيا لا
فلا بد اما ان تخرج اللفظة عما كان عليها من الاستقلال وهو خلاف الوجدان
وما نراه بالعيان فانا نرى ان اللفظ بعد التنزيل في استقلالها كما كانت
قبله واما ان تخرج الخصوصية عما كانت عليه من الانية وعدم الاستقلال
وكونها وجه ارائة الغير وهو خلاف الفرض مع انه لو جاز جعل لفظة
بمنزلة خصوصية ملحوظة في الغير والحال ان اللفظ امر مستقل قابل للارائة
بنفسه لامكن الاتيان به لارائة ما نزل منزلتها من الخصوصية ولا محال
لان يقال ان ليس الكلام في الاتيان به لارائة نفسه وانما الكلام في الاتيان
لارائة ما نزل منزلتها من الخصوصية وهو ممنوع فانه لا يؤتى به لارائة
ما نزل منزلتها الا بضمه الى شئ مستقل او ملحوظ كذلك ويجعله تابعا له
على نحو ما نزل منزلتها لان اللفظ اذا نزل منزلتها صار آيا ها من دون
مدخلية شئ في كونه اياها كلفظة من اذا فرضناها منزلة منزلة الخصوصية
في البصرة من قولك سرت من البصرة الى الكوفة والخصوصية التي في الاب
من قولك الابن من الاب سواء قيل ان الوضع والموضوع له عامان
او قيل ان الوضع والموضوع له خاصان او قيل ان الوضع عام والموضوع
له خاص بل نفرض مداراة للخصم ان الوضع والموضوع له كليهما خاصان
فمقتضى التنزيل كون لفظة من كل واحدة من الخصوصيات ومقتضى
كونها كل واحدة من الخصوصيات جواز الاتيان بمن وارادة واحدة
منها مع جعلها موضوعا لمحمول يناسبها او غير ذلك بنصب قرينة على تعيين
تلك الواحدة او مع التصريح بها كقولك من البصرة باضافة من الى

البصرة في قولك سرت من البصرة الى الكوفة وانت تريد بمن المضافة الى
البصرة المبدئية الملحوظة فيها على وجه الالية. جهة ملحوظة في البصرة
ووجه ارائتها وتابعة لها في النظر اليها ولا يمكن ان لا يكون الاتيان
بمن من حيث كونها تلك الخصوصية اتيانا لتلك الخصوصية ولا
يعقل ان لا تتبين من في امثال الصورة عن الخصوصية التي نزلت منزلتها
وان لا تنضم الخصوصية منها لرجوع ذلك الى عدم كون من من حيث
اتحادها مع الجهة الخصوصية تلك الجهة الخصوصية وهو سلب الشئ عن
نفسه ولا مجال ايضا لان يقال ان لما تنضم اليه دخلا في كونه اياها.
لان مدخليته اما بالجزئية كان يكون البصرة في المثال المذكور جزءا من
المنزل فيكون المجموع من من والبصرة منزلا منزلة الجهة الخصوصية ولا
يتوهم ذلك الخصم ايضا واما بالشرطية وهي اما في التنزيل بان يكون
تنزيل من منزلة الخصوصية مشروطا بانضمامها الى شئ مستقل وهو
تعليق للمنجز على امر متاخر عنه وجودا لان التنزيل على الواضع وضمها
الى شئ مستقل على المستعمل لان الضم في مرحلة التركيب ومدخلية شئ في
امر متقدم عليه وجودا تقدم للشئ على نفسه. واما في الافهام وهو ايضا فاسد
لان افهام الجهة الخصوصية منها بعد التنزيل امر قهري لا يقبل الاشتراط. على
ان تنزيل شئ منزلة شئ آخر يلازم النظر الى كل منهما على وجه الاستقلال و
بذلك يخرج الجهة الالية عن كونها الية وتكون معنى مستقلا اسميا كسائر
المعاني الاسمية فتنزيل لفظ او ما بمنزلته منزلة الجهة الملحوظة في الغير
المضمحلة فيه محال وانما يصح التنزيل بالنسبة الى المعاني المستقلة
فظهر على وجه الاجمال ان الاسمية والمستقلية لا تمكن الا بين الالفاظ

والمعانى المستقله ولا يكون شئ مسمّى باسم الا ان يكون امرا مستقلا فى النظر
اليه فان ما ليس بمستقل فى النظر اليه ما دام هو كذلك ولم يلحظ مستقلا لا شيئية
ولا هوية له لا صحة لانه فيما لوحظ فيه من حيث النظر اليه فكيف يمكن جعل لفظ بمنزلته
وليس هناك شئ يرجع اليه الضمير الذى اضيفت اليه المنزلة ولعله ظاهر بعد
التامل اذا عرفت ذلك فاعلم انك لو فحصت الكلمات والالفاظ المفردة التى
يتركب منها القضايا تجد طائفة منها شان كل من تلك الطائفة فى مقام التركيب انه
شئ وبيان امر هو بمنزلته لكون ذلك اللفظ بحسب التنزيل اياه وكونه استاذا له و
كون ذلك الشئ مسمّى لذلك اللفظ فالاتيان بذلك اللفظ والاسم فى مرحلة التركيب
اتيان بما نزل ذلك اللفظ منزلته واراثة له فى مرحلة كونه مرادا وحيث انه لا يكون
شئ مسمّى باسم الا ان يكون مستقلا فى النظر اليه ولو بالنحو على ما علمت آنفا فاين
هذه الطائفة معان مستقلة لا محالة. ويلقب نوع هذه الطائفة بالاسم لان الاسم
عبارة عنوان الطرف الذى هو العلامة من طرفى علقة الاسمية والمسمائية
وهذا العنوان منطبق على هذه الطائفة فليس هذا اصطلاحا جديدا من اهل التركيب
كما يزعم ويجمع هذه الطائفة اللفظ المنزل بمنزلة امر شانه فى مرحلة التركيب انه
ذلك الامر الذى نزل اللفظ منزلته ولا يشارك هذه الطائفة فيما ذكر شئ من الكلمات
لان ما عدى هذه الطائفة من الكلمات منحصر فى الفعل والحرف على ما هو فى محله .
وسينكشف لك انشاء الله ان الحروف ليست منزلة منازل ما يستفاد بتوسطها حتى
تريها فى مرحلة التركيب . والفعل وان كان من حيث المادة منزلا منزلة امر و
يريه فى مقام التركيب الا انه حيث كان على هيئة متحدة مع الطائفة بحيث يحسب
معها كلمة واحدة كالهيئة الحافظة للمادة وهذه الهيئة عينت كون المادة
على خصوصية معينة لفظية وهى انتسابها الى الموضوع بنسبة تامة لفظية ومختصتها لاراثة
مسماها على تلك الخصوصية اى على خصوصية مشابهة لتلك الخصوصية الحادثة
فى المادة بتوسط الهيئة. واسقطت المادة عن الصلاحية للموضوعية والمحمولية . فلم

يكن ما يريه تما ينصرف اليه اطلاق (الامر الذى نزل اللفظ منزلته) من لفظ
فى رسم الاسم (اللفظ المنزل بمنزلة امر شانه فى مرحلة التركيب اراثة ذلك الامر الذى
نزل منزلته) فان ما ينزل لفظ بمنزلته لو خلى وطبعه يصلح للموضوعية والمحمولية و
غيرها على ما قد عرفت فسقط الفعل بذلك عن مشموليته لحد الاسم كان اسماء الاعلام
لعدم اسقاط النسبة التى بها اياها عن الصلاحية للوضع والحمل بقيت على مشموليتها لحد
الاسم وهذا هو المراد بما قاله الامام ع فى مقام تقسيم الكلام الى الثلثة من ان
(الكلام كلمة اسم وفعل وحرف فالاسم ما ابنا عن المسمى والفعل ما ابنا عن حركة
المسمى والحرف ما اوجد معنى فى غيره) فان قوله ع اسم قد عرفت انه لقب اللفظ
الذى نزل منزلة شئ من جهة انطباق عنوان عليه ينتزع من تعلق التنزيل به
على نحو خاص كان المسمى لقب ذلك الشئ الذى نزل اللفظ منزلته لانطباق عنوان عليه
ينتزع من تعلق التنزيل به على نحو خاص وان هذين العنوانين متقابلان لانطباق
كل منهما على واحد من طرفى علقة وحدانية منتزعة من التنزيل الذى هو علق وحدانى
متعلق بذينك الطرفين ولولا ما قد حصل فى المقام فى بدو النظر من نوع خفاء والتباس
من حيث المراد فان الامر مردد بين ان يكون المراد به ع ما يذهب اليه النفس من الاسم
عند اطلاقه وبين ان يكون المراد به غير ما ذكر ويكون تسميته اسما لجهة لا غير فيها .
لخرجت الحروف عن هذه الطائفة بلفظ الاسم وحده لعدم الاسمية والمسمائية
بينها وبين ما تستفاد بتوسطها ولكن الالتباس والخفاء منع عن خروجها ولما عرفه ع
بما ابنا عن المسمى المقابل للاسم بالمعنى الذى يذهب اليه النفس منه عند اطلاقه ارشد
وعلم ان المراد به ما يذهب اليه النفس منه عند اطلاقه وخرجت الحرف لان الحروف
ليس لها مسميات حتى تبنى كاسنبين انشاء الله وحيث انه ع اطلق المسمى خرج باطلاقه

الفعل ايضا لانصراف المسمى عند اطلاقه الى ما كان منه بانيا على ما يقتضيه طبعه
من الصلاحية للموضوعية والمحمولية وهذا الذى عرف به الامام ع الاسم .
هو الحد التام الوافى للمحدود كما عرفت وسيزداد انضماما وقوله ع ما جنس
والمراد به اللفظ الذى له فى الكلام شان الذى يعبر عنه النحاة بالكلمة و
ترك التعبير بلفظ او كلمة للاستغناء عنه بقرينة كون الكلام فى تقسيم الكلام
الذى هو من مقولة اللفظ مع كون الموصول احضر وابنا عن المسمى
فصل به يتم حقيقة الاسم وفضليته باعتبار اطلاق المسمى كما بيناه فالفصل
مجموع الابنا عن المسمى وصفة الاطلاق التى فى المسمى فعلى هذا خروج
الحرف ليس بتمام الفصل بل بشئ منه . وتجد طائفة منها شانها احداث
خصوصيات اريد بالاسماء اراثة مسمياتها عليها فان الاسماء بما هى هى
عارية عن الخصوصيات وليست متكفلة الا لاراثة مسمياتها وليس فيها
ما يحصل بها الخصوصيات فما يحصل بها الخصوصيات امور خارجة عنها منها
هيئات عارضة لكلمة كما فى الافعال واسماء الاوصاف وهيئات عارضة
لكلمتين او ما بمنزلتهما كهيئتى تركب الوضع والحمل وتركيب الاضافة ومنها
صفات عارضة للحرف الاخر من الاسماء وما يضاهيها كالاعراب ومنها كلمات
مماثلة للاسماء فى كونها كلمات وهى الكلمات التى لا يمكن جعلها موضوعات
ومحمولات وغيرها وهى المسماة بالحروف وهذه الطائفة من الكلمات
كتلك الهيئات والصفات المذكورة شانها احداث الخصوصيات فى الاسماء
وفى كل ما يصلح لجعله موضوعا ومحمولا وان لم يكن اسما ولم له اسم او لم يمكن ان
يكون له اسم كمعنى الالفاظ ومعنى احداثها الخصوصيات انه ينتزع بانضمام
تلك الكلمات الخصوصيات التى اتى بالاسماء عليها فالاتيان بها فى مرحلة

التركيب لاحداث الخصوصيات بها فيما انضمت اليها من الاسماء وغيرها فهى علل للخصوصيات
لكونها منشات لانتزاعها لا انها اسماء وضعت لها ونزلت منزلتها ووجودات لفظية
للخصوصيات توقى بها بدلا عنها كما هو الحال فى الاسماء بل المتكلم يوجد بالحروف الخصوصيات
فيما تنضم اليها من الاسماء وغيرها فتكون ما تنضم اليها قد اتى بها على تلك الخصوصيات
وهكذا الحال فى الهيئات والصفات المذكورة فانها ايضا علل لانتزاع الخصوصيات
فيما اتصفت بها لا انها منزلة منزلة تلك الخصوصيات ووجودات هيئية او وصفية
لها . ولكون هذه الطائفة من الكلمات عللا لانتزاع الخصوصيات لا انها منزلة
منزلتها ولا وجودات تنزيلية لها كى تقوم مقامها ويترتب عليها احكامها كما فى
الاسماء لم يمكن جعلها موضوعات ولا محمولات ولا غيرها من حيث ما ينتزع بها
من الخصوصيات لعدم كونها اياها لا تحقيقا ولا تنزيلا حتى يكون الاتيان بها اتيانا
بالخصوصيات بل هذه الطائفة من الكلمات لكونها عللا لانتزاع تلك الخصوصيات
فهى فى صورة الاتيان بها فى الكلام آلات لحصول تلك الخصوصيات فلا تكون فى هذا الاتيان
مقصودة بالاصالة ومتعلقة للاراثة مع انه لو فرض كونها مقصودة لاراثتها كان
المقصود لاراثتها بعد تسليم كونها عللا من حيث انفسها لا من حيث ما ينتزع بها ويحصل
بتوسطها من الخصوصيات وهو اجنبى عن مرام الخصم فان مرامه ان هذه الامور مقصودة
لاراثتها فى مرحلة التركيب من حيث ما يستفاد بتوسطها والاتيان بها اتيان بما يستفاد
بتوسطها كما هو الحال فى الاسماء وانما عدم صلاحيتها للوضع والحمل وغيرهما لكون
ما يستفاد بتوسطها آبية عن ذلك بحسب حقيقتها . كما ان هذه الطائفة كتلك
الهيئات والصفات لا يمكن جعل شئ منها موضوعا ومحمولا وغيرهما من حيث ما ينتزع
بها كذلك لا يمكن جعل شئ من الخصوصيات بوجوده الحاصل بشئ من هذه العلل

موضوعا ومحمولا وغيرها لكونها تابعة لما انضمت اليها الحروف من الاسماء
وغيرها وكونها حوالة لها ومصحلة وفانية فيها فلو اريد ان يرى شيء
من هذه الخصوصيات موضوعا او محمولا او غير ذلك فلا بد ان تخرج من
التبعية والاضمحلال باللحظ ويوجد بوجود مستقل لفظي او غيره ولو لم
تكن هذه الطائفة كتلك الهيئات والصفات عللا لانتزاع الخصوصيات
بل كانت منزلة منزلتها كالاسماء لامكن الاتيان بواحدة منها بدلا عما نزلت
منزلتها موضوعة او محمولة او غيرها كما بينا سابقا ولم تكن معانيها من وجوه
ارائة الغير لاستقلالها بوجودات مستقلة لفظية فما زعموا من كون هذه
الطائفة موضوعة لمعان غير مستقلة بالنظر جمع بين المتنافيين لان عدم الاستقلال
عبارة عن الاضمحلال والفناء في الغير وفقدان الهوية وكون شيء ملفوظا وظاهرا
بوجود لفظي هو وجود تنزيلي له عين وجدان الهوية وعين الخروج عن
الاضمحلال والتبعية الى الاستقلال وايضا لو كان الامر على ما زعموا لما امكن
الانشاء لان الانشاء انما يتحقق في المعاني الحرفية واما المعاني الاسمية فهي
في الانشاءات كما هي في الاخبارات فان زينب وطالق في قولك زينب طالق
عند انشائك الطلاق على النحو الذي في قولك زينب طالق عند اخبارك عن
الطلاق فزينب احضار للمراة وطالق احضار للعنوان في المقامين من دون
تفاوت وانما التفاوت في كيفية النسبة التي تنتزع من الجمل وتحدث به فانها
تحدث في الثاني لارائة الواقع وحكايته وفي الاول المقصود به نفس تلك النسبة
الحادثة بالجمل من دون نظر الى حكاية الواقع وكذلك الامر في هذا زيد وانا زوجته
وهذا بعدا ونظائرها فان الاسماء في جميع الموارد حاكية لمسمياتها ومحضرة بل هي حضورها
تنزيلا ومثل الاسماء المادة في افعل ولا تفعل ولتفعل وفعلت وافعل اذا قصد بها
الانشاء فانها حاكية لما وضعت له ونزلت منزلته وبالجملة كما يدل على المعنى الاسمي

في الكلام فانما هو حاك لذلك المعنى ومحضره بل هو حضوره يوتى به لارائة
ما هو بمنزلته ولاحضار ما هو شاكلته فاذا قيل زينب طالق فزينب و
طالق لا ينشأ بهما شيء لان القائل لم يقصد بزينب وطالق ايجاد المراة
والعنوان بالوجود اللفظي حتى يكونا انشائين بتلك الملاحظة بل قصد بهما ما وضعا
لهما من المعنيين وانما اتى باللفظين توطئة لارائة المعنيين واحضارهما والحاصل
باللفظين احضار المعنيين واخطارهما لمكان الوضع او المناسبة الذاتية بالنسبة
الى العنوان واما التصديق اي العلم بوجود معنيهما فلا يحصل باللفظين ابتداء بل يحصل بهما
العلم احيانا بكون معنيهما مما تعلق به الارادة فلم يبق في القضايا الانشائية ما
ينشأ به شيء سوى الحروف والهيئات فلو كانت الحروف والهيئات ايضا موضوعة
للمعاني الحاصلة بها كالاسماء كانت هي ايضا كالاسماء محضرة لمعانيها ومخطرة اياها في الاذهان
وكاشفة عن كون ما وضعت لها مقصودة ومتعلقة للارادة وصالحة للوضع
والجعل وغيرهما ولا تكون صالحة لان ننشأ بها ما وضعت لها ويوجد بها احدا ما
ويحصل لاحد العلم منها بوجود ما وضعت لها كما هو الحال في الاسماء وكونها صالحة
لايجاد ما وضعت لها بها بملاحظة كونها وجودات لفظية او هيئية لما وضعت لها
لا يجدي مادة الاشكال حيث ان ايجاد شيء بوجوده اللفظي لا يختص بالحروف
والهيئات بل يحصل في الاسماء ايضا لان الاسماء كلها وجودات لفظية لمسمياتها
فيكن انشاء مسمياتها كما انه كان ممكنا في الحروف والهيئات فكما ان البعث ينشأ
بوجود هيئي كافعل مثلا فكذلك بلفظة بعث وعلى هذا لا يختص الانشاء بالمعاني
المخصوصة من البيع والصلح والنكاح والطلاق وغيرها بل يصح في مثل القتل والضرب
والنصر وغيرها ايضا لان كلا من هذه الالفاظ وجود لفظي لما وضع له ولكن
المراد بالوجود في الانشاءات الوجود الحقيقي لا اللفظي فان المنشأ انما ينشأ في

يوجد ما ينشيه بوجوده الحقيقي لا اللفظي والا لم يحتج الى ايجاد النسبة
بتوسط الهيئات بل كان ايجاد النسبة لغوا وهذا الذي بيناه معنى قوله عليه السلام
والحرف ما اوجد معنى في غيره ولكون ايجاد هذه الطائفة معنى في الغير
شانا ظاهرا فيها بعد التنبيه وان كان خفيا قبله في الجملة بحيث كان
محتاجا الى التنبيه جعله الامام عليه السلام بعد ان قسم الكلام الى الثلثة معرفا
لهذه الطائفة فقال والحرف ما اوجد معنى في غيره يعني ان الحرف ما
تجد فيه من بين الكلمات موجد المعنى في غيره فلو لم يكن ذلك فيه
شانا ظاهرا لم يجعله الامام عليه السلام معرفا له بل عرفه بشيء آخر فلو اراد بعد
ذلك ان ينبه على كونه موجدا المعنى في غيره لقال بعد التعريف و
هو يوجد معنى في غيره ولا منافاة بين ان يكون امرا ظاهرا بعد
التنبيه وبين ان يكون مع التنبيه باقيا على خفائه الذي كان قبله
بسبب الاعراض عن تنبيه الامام عليه السلام والاصغاء الى ما ينبه الاعوام
التي لا تزيد الا الضلال والظلام وبالجملة فشان الحرف ما بينه الامام عليه السلام
والحق الحقيق بالقبول مع قطع النظر عن امامة القائل هو هذه الكلمة
وغيرها انما نبحها المرهون وملابها الطوامير المقلدون على طولها لا
ينتج الا الضلال ولقد قال الامام في غير هذا المقام ان العلم
نقطة كثرها الجاهلون هذا مجمل القول في الحرف وتفصيله وتقريب
المدعى فيه بازيد من هذا محل آخر عسى الله ان يوفقنا له. وتجد
طائفة اخرى شانها ارائة انتساب المسمى بنسبة تامة وقد عرفت
معنى المسمى فيما تقدم فلا حاجة الى اعادته واما النسبة التامة

فهي وان كانت معروفة ولكن لا باس في الاشارة الى سنخها تذكارا.
فنقول ان النسبة التامة هي ارتباط شيء بشيء يعبر عنها عند لحظها بالنقلة
بالكون وسنخ جنس هذا الكون بالربطي ويحتاج بحسب ذاتها الى طرفين
منتسبين وهي قد تكون ناقصة كالنسبة المنتزعة من هيئة التركيب
الاضافي والنسب المنتزعة من هيئات اسماء الاوصاف وقد تكون
تامة يتم بها الكلام من حيث الافادة وان كان ناقصا من حيث ما
يتعلق به غرض المتكلم احيانا فان غرضه قد يتعلق بما هي خارجة عما به
يتحقق التكلم التام من حيث الافادة اقتضاء تاما لها فتعلق بالنسبة
بنحو من انحاء المتعلق وتمامية النسبة بكون الكلام مسوقا لافادة
اتحاد امر مع امر او اتصاف شيء بشيء او عروض شيء لشيء لان المراد بالتمامية كون
الكلام بحيث يخرج به السامع عن الانتظار اقتضاء ولا يخرج السامع عن الانتظار
الا بكون الكلام صالحا لتعلق العلم به لان العلم هو الفائدة التي غرض السامع من
استماع الكلام تحصيلها دائما وان كان غرض المتكلم من ايجاد الكلام تارة حصول
العلم للسامع وتارة ايجاد الاتحاد او الاتصاف او العروض والعلم انما يتعلق
باتحاد امر مع آخر او باتصاف شيء بشيء او بعروض شيء لشيء سواء كان الاتحاد
والاتصاف والعروض سواء كان الاتحاد والاتصاف والعروض والغائرة بحسب
الواقع وفس الامر كما في زيد وقائم وزيد والقيام وزيد وفي الدار او بحسب الاطلاع
والعلم وعدمه كما في الانسان وحيوان ناطق فان المغائرة بينهما بحسب الجهل بالاتحاد
فان الشخص اذا عرف كلا من المفهومين بالاجمال ولم يعلم الاتحاد بينهما يكون المفهومان
في نظره متغائرين فاذا علم ان حقيقة الانسان وذاته ذلك فعلمه ذلك

متعلق باتحاد ذينك المتغايرين في نظره فان قيل ان العلم كما هو معلوم
في محله على صنفين احدهما التصديق وهو المتعلق بوجود الشيء و
عدمه وهذا الصنف مفتقر الى امرين شيء ووجوده او عدمه وثانيهما التصور
وهو المتعلق بماهية الشيء وهذا الصنف وان كان ايضا مفتقرا الى امرين غالبا
الا ان من التصور ما لا يتعلق الا بالفرد وهو المعرفة الاجمالية المتعلقة بالشيء
في اول رؤية الشخص مثلا شيئا لم ير من سنخه قبله قط قيل ان الامر على ما ذكرت
الا ان المراد في المقام ما يتعلق به غرض المستمع للكلام ومتعلقه لا يخلو من احد
الامور المذكورة وانما يتعقل السامع بالنسبة الى من لم يسمع صوتا مثلا فانه
اذا سمع زيدا حصل له ادراك صوت مخصوص متعين ومتعلق هذا الادراك
ليس ما وضع له اللفظ ولا نفس الصوت المخصوص من حيث المادية بل نفس الصوت
المخصوص المتعين من حيث انه صوت مخصوص متعين وهذا الادراك وان
كان علما الا ان العلم الذي هو فائدة الكلام هو العلم الحاصل بالكلام المتعلق
بشيء مما ذكر في مرحلة كونه مرادا لا هذا العلم المتعلق بنفس الكلمة الحاصل
بالسماع وبالجملة فالعلوم التي هي فوائد كلامية هي الحاصلة بتوسط الكلام
ومتعلقها لا يكون الا احد الامور المذكورة في مرحلة كونه مرادا فلذلك
اذا علم شيء من تلك الامور فلا يوتى بعد العلم به بما يفيد ذلك الشيء الذي
علم بل يجعل ذلك المعلوم عنوانا فانك اذا افدت اتحاد زيد مع قائم
بزيد قائم او عروض القيام له بقيام زيد او اتصافه بكونه في الدار
بقولك زيد في الدار تجعل بعد ذلك كلا من ذلك عنوانا معرفا —
فتقول زيد القائم كذا ومن في الدار كذا ولذلك قيل ان الاوصاف
قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف ومحصل ما

ذكر ان الكون الربطي التام لا يكون الا باحد الامور الثلثة الاتحاد
والاتصاف والعروض ولا نقول انه كيف يكون الاتحاد والاتصاف
والعروض الكون الربطي لان اتحاد شيء مع شيء ليس سوى كونه اياه و
ليس اتصاف شيء بشيء الا كونه عليه وكذلك الامر في عروض شيء لشيء فانه
ليس الا كون العارض في المعروض الذي هو عين كون المعروض على ذلك العارض
وكل من هذه الوجوه الثلثة التي ترى كلا منها محتاجا بالضرورة الى امرين طرفان له
ان لم يكن مسلما بين الطرفين المتغايرين ومفروغا عن افادته بينهما صيغ الكلام و
سيق لافادته بينهما اخبارا وانشاء اذا تعلق به الغرض وان كان مسلما و
مفروغا عنه عن افادته بين الطرفين المتغايرين فلا يساق الكلام لافادته بينهما بل
يساق لافادة مثله بين واحد منهما وبين امر آخر اذا تعلق به الغرض ويجعل المفروغ
عنه معرفا لذلك الواحد اذا احتيج اليه ففي الصورة الاولى يكون الكون الربطي
تاما من حيث الافادة لصلوحه لتعلق العلم به دون الصورة الثانية لكون الكون
الربطي فيها مسلما ومفروغا عنه فتحصل ان الكون الربطي ان سيق الكلام لافادته
بين المرتبطين فالكلام تام لافادته النسبة التي تصلح لتعلق العلم بها وان لم
يسق الكلام لافادته لكونه مسلما ومفروغا عنه بل جعل عنوانا معرفا لواحد
من المرتبطين فذلك العنوان بوحدته لا يكون كلاما تاما كالقائم والكائن
في قولك الرجل القائم كذا والقيام الكائن في زيد كذا وكيف كان فاسيق
لافادة النسبة بين المنتسبين ان كان الغرض منه افادتها على نحو الاتحاد فلا
بد ان يكون الكلام جملة اسمية وسياق الكلام على هيئة الحمل فان هيئة
الحمل هو المنشأ لانتزاع الاتحاد بالضرورة وان كان الغرض منه افادتها على
نحو العروض او الاتصاف فذلك يختلف وبانه يحتاج الى معرفة

معنى العروض فنقول ان العروض عبارة عن ارتباط العرض
بالمعروض والموضوع واتصاف المعروض والموضوع به وهذا الارتباط
والاتصاف هو وجود العرض في الخارج فانه ليس للعرض وجود في
الخارج سوى ارتباطه بالموضوع كما هو محقق في محله وذلك معنى قولهم ان العرض
ما اذا وجد وجد في الموضوع فان الوجود ليس الا ارتباطه بالموضوع فاتصاف
الموضوع به وهذا الوجود الذي هو ارتباط العرض بالموضوع واتصاف الموضوع
بالعرض نسبته الى كل من الموضوع والعرض سواء فتارة يلحظ هذا الوجود
في جانب الموضوع فيقال ان الموضوع الفلاني كان على عرض كذا وتارة
يلحظ في جانب العرض فيقال ان العرض الفلاني كان في موضوع كذا وقد يجعل
العرض الفلاني في الموضوع الفلاني كما انه يقال اتصف الموضوع الفلاني
بالعرض الفلاني وهذا الوجود الذي نسبته الى المنتسبين سواء
في هذه الصور مع كونه تمام المقصود في مرحلة الافادة ومنظورا اليه في
تلك المرحلة لحظ مستقلا ولم يجعل وجها لارائة الغير وقد يجعل مع ذلك
وجها لارائة الغير وحينئذ تارة يفاد باداة سواء لحظ في جانب الموضوع
او في جانب العرض فيقال زيد على قيام والقيام في زيد وذلك اما لكون
المعنى بحيث لا يصلح الا لافادته على هذا النحو واما لتعلق الغرض بما يفيده
هذا النحو واما لتعلق الغرض بما يفيده هذا النحو وتارة يفاد بهيئة عارضة
لكلمة مفردة وهذه القبيلة من الكلمات هي الطائفة التي سمعتها من قولنا في ما
سبق (وتجد طائفة اخرى شأنها ارائة انتساب المسمى نسبة تامة) وحيث
كانت الهيئات معتبرة فيما يسند اليها في القضايا غالبا كالاعلام واسماء الاجناس
الجامدة والمشتقات وكانت فيما يسند بها في القضايا على خلاف ما ذكر فيما
يسند اليها كان العروض لتلك الهيئة ما يسند بها في القضايا لا ما يسند اليها
فيها ومع كون معروض الهيئة ما يسند بها في القضايا ان لحظ الكون الربطي

في جانب العرض وتعلق الغرض بافادة عروض العرض وتحققه ولم ينظر الى
اتصاف الموضوع به بل قطع النظر عنه مع ان اتصاف الموضوع بالعرض متحد مع
عروض العرض له فيوتى بالمسند على هيئة فعل الحاصلة بتحريك الفاء والعين و
اللام بالفتح فانه ينتزع من تلك الهيئة عروض معروضها وتحققه على ما سيتحقق
انشاء الله) وان لحظ الكون الربطي في جانب الموضوع وتعلق الغرض بافادة اتصافه
بالعرض مع ان اتصاف الموضوع بالعرض متحد مع عروض العرض للموضوع فيوتى بالمسند
على هيئة فعل فانه ينتزع من تلك الهيئة اتصاف الموضوع بالعرض على ما سيظهر انشاء الله
وان تعلق الغرض باتصاف الموضوع بالعرض على نحو الحدث فيوتى بالمسند على هيئة
افعل بكون اللام فانه ينتزع من هذه الهيئة بعث الموضوع والمسند اليه الى الاتصاف
بالعرض وهو ظاهر وهذه الثلثة قبيلة من الالفاظ شأنها ارائة انتساب المسمى
نسبة تامة ويسمى نوع هذه القبيلة بالفعل وتميز هذه القبيلة عن غيرها بما عرفت
من شأنها وتميز الاول من هذه القبيلة بالماضي والثاني بالمضارع والثالث
بالامر وتميز الماضي بالماضي لما ذكر من افادته النسبة المتحققة لا لافادته وقوع
في الزمان الماضي وقد قيل ان الفصل الذي به تميز الفعل عن الاسم دلالته على
الزمان فالفعل الماضي يدل على تحقق العرض في الزمان السابق والفعل المضارع
يدل على حدوثه في الزمان المستقبل وفعل الامر يدل على حصوله في الحال و
هذا مما لا يقبله العقل لان الفعل من حيث المادة لا يدل الا على الحدث المجرد
عن النسبة والزمان فهو من حيث هي اسم والهيئة التي هي دون الحرف لكون
الحرف كلمة دونها اذا عرضت المادة انتزعت منها انتساب المادة الى موضوع
نسبة تامة نحو مخصوص فهذا المنتزع وجه استعمال المادة فالهيئة لكونها منشأ
انتزاع وجه استعمال المادة شأنها تعيين وجه استعمال المادة وهو المنتزع
المذكور الذي هو من قبيل الربط والنسبة التي يمكن لحظها آلية وغير مستقلة و
الزمان الذي زعم دلالة الفعل عليه ليس مدلولا للمادة بالضرورة ولا يمكن

ان يكون مدلولا للهيئة مع بقاء الهيئة على ما هي عليه من كونها معينة لوجه الاستعمال
لان الزمان معنى مستقل في النظر اليه غير صالح للالية وان فرض دلالة الهيئة
على الزمان لصح جعلها موضوعا ومحمولا وغيرها بالنسبة الى الزمان الذي يدل
عليه لكون الهيئة بالنسبة الى الزمان بمنزلة الاسم وان لم تكن اسما لعدم
كونها كلمة وهو خلاف الضرورة ولان الفعل الماضي قد يقع شرطا بالنسبة
الى الزمان المستقبل كقولك ان جئت غدا او يوم الجمعة اكرمتك وقد يقع دعاء كقولك
ادام الله تعالى عزك وايدك وليس له في امثال تلك الموارد دلالة على الزمان الماضي
بل منصرف الى الزمان المستقبل فلا بد ان يكون خارجا عن كونه فعلا ماضيا فاما
ان يكون فعلا مضارعا لاحتوائه على الفصل الذي به يكون المضارع مضارعا وهو الدلالة
على الزمان المستقبل فان قائل ان الفعل الماضي فيما ذكرت من الموارد وامثالها مجاز
قيل ان الفعل الماضي فيما ذكرت من الموارد وامثالها لم يستعمل من حيث المادة الا في
ما وضعت المادة له كما ترى والزمان ان افهم من الفعل فليس افهامه منه من حيث المادة
لعدم دخول الزمان فيما وضعت له المادة بل لا بد ان يكون افهامه منه بتوسط
الهيئة والهيئة وان كانت على زعمهم موضوعة لمعنى ولكنها ليست كلمة موضوعة
لمعنى حتى يكون استعمالها في غيرها وضعت مجازا واما على ما زعمناه فليست الهيئة
موضوعة لمعنى وانما هي منشأ لانتزاع ما تفهم بتوسطها من وجه استعمال المادة
على انا نقول لا علاقة بين ما تفهم بتوسطها من النسبة المقيدة بكونها في الزمان
السابق كما زعموا وبين ما صارت الهيئة مجازا بالنسبة من النسبة الواقعة
في الزمان المستقبل ولان الفعل المضارع الذي زعم دلالته على الزمان المستقبل
او الحال قد يكون حاكيا حال الزمان الماضي كقولك فلان كان يقول كذا
وكقول الله عز من قائل كانا يأكلان وعيشيا في الاسواق فهو في هذه الموارد
اما ان يكون مضارعا وذلك بناء في حكايته حال الزمان الماضي واما ان يكون
ماضيا وذلك كما ترى واما ان لا يكون ماضيا ولا مضارعا بل يكون قسما
رابعا وهو ايضا كما بقيه ومن عدم دخول الزمان في المضارع يعلم عدم دخوله

في الماضي وفعل الامر ايضا لان الزمان ان كان داخلا في مدلول الفعل فدخليته
في مدلول الفعل لا في نوعه ولا مجال لتوهم المجاز هنا كما كان يتوهم في الماضي
لان المتوهم كان يقول في الماضي ان ما يتوقع وقوعه حيث كان متحقق الوقوع
فيما يأتي شبه بما مضى وسبق وقوعه ولا يأتي مثله هنا ولان صيغة الامر
لو دلت على الزمان الحاضر والحال لم يصح قولك افعل غدا ولا مجال لتوهم المجاز
هنا ايضا على انه لا يتصور حصول النسبة في الحال بالنسبة الى صيغة الامر
ابدا لان الامثال لا يتصور الا بعد الامر بقليل او كثير فتوهم كون الامر للاستقبال
اولى من توهم كونه للحال والحق الذي لا ريب فيه ان تميز الفعل عن الاسم بكونه
كلمة كاشفة عن انتساب مسمى هو مفاد المادة الى فاعل ما نسبة تامة وهذه النسبة
النسبة التي تفيدها هي التي اسقطته عن الصلاحية للموضوعية والمحمولية وغيرها
فلا يصلح الفعل لان يكون موضوعا لشيء من حيث ما يفيده فلا يقال ضرب
اي (زيد) كذا ويضرب اي (زيد) كذا واضرب اي (زيد) كذا اضرب اي
عدم صلاحية ما تفيدها هذه الصيغ المثلث لذلك وكذلك لا يصلح الفعل لان
يكون محمولا على شيء فلا يقال زيد ضرب اي (زيد است) وزيد يضرب اي
(زيد است) وزيد اضرب (زيد است) على نحو الوضع والحمل المفيدين
للاتحاد فان زيدا لا يمكن ان يتحد مع شيء ما تفيدها فعل ويفعل وافعل
وقد توهم ان زيد في زيد ضرب ويضرب يمكن ان يكون فاعلا مقدما
وان يكون مبتدأ وضرب ويضرب خبره وهو ناش عن عدم التنبه بما
ذكر من عدم صلاحية ما تفيده الصيغ المثلث للمحمولية وليس زيد في
المثال المذكور الا فاعلا مقدما وهذا التوهم مثل توهم كون في الدار في
زيد في الدار محمولا على زيد ولا يتوهم من قولنا (الى فاعل ما) ان فاعلا
ما ايضا داخل في مدلول الفعل فان ذلك امر محال لان الفعل مشتمل على

مادة وهيئة فالمادة من حيث هي هي ليس لها دلالة على فاعل ما بالفرض و
الهيئة شيء دون الحرف ليس لها شان سوى كونها منشأ لانتزاع وجه استعمال
المادة التي تعرضها وليست موضوعة لمعنى والا كانت كالاسم كما بينا عليه
وفاعل ما معنى اسمي غير صالح لكونه وجه استعمال المادة فلو دل شيء على
فاعل ما كان دلالته على كدلالة الاسم على المسمى وانما افهامه من الفعل
لكون الفعل كلمة تكشف وتنبئ عن انتساب المسمى اي مفاد المادة نسبة تامة
وفي هذه النسبة التامة نظر الى فاعل ما وان لم يكن في اللفظ ما يكشف عنه
لان هذه النسبة التامة من طرف متصل بالمادة ومن آخر متصل بالفاعل
وان اهمل ذكر الفاعل فتعلق الغرض بافادة مجرد تحقق المادة عن الفاعل او
حدوث اتصاف الفاعل بها من دون عناية بتعيين الفاعل اما لمعلومية او
لجهة اخرى وهذا الاتصال بفاعل ما غير ما يقال ان الربط امر بين المرتبطين
ويحتاج اليهما وان كل نسبة لا بد لها من منتسبين لان ذلك موجود في
حال لحظ الربط مستقلا ايضا وهذا الاتصال الذي في النسبة التامة
شيء فوق ذلك كما هو ظاهر على من تعقل النسبة التامة التي تفيدها
الافعال الثلثة وهذا الاتصال بفاعل ما هو معنى استتار الضمير ولا مجال
لان يقال ان الفعل كما قلت مشتمل على مادة مفادها المسمى والمادة اسم
لذلك المسمى وعلى هيئة هي منشأ لانتزاع انتساب ذلك المسمى الى الفاعل
فالمادة اسم لا تكشف الا عن المسمى المجرد عن الخصوصيات ومن عروض
الهيئة لها تحدث في تلك المادة خصوصية انتزاعا فتكشف المادة المتخصصة
بتلك الخصوصية الحادثة عن المسمى المتخصص بتلك الخصوصية فان
الهيئة شانها كالحروف احداث خصوصية في موضوعها وهذا لا يختص به
المادة فقط بل هو الحال في جميع الاسماء المتخصصة بخصوصيات منتزعة
عن اتصال الحروف بها فلو كانت المادة مع الهيئة التي احدثت فيها خصوصية

كلمة مستقلة مقابلة للاسم مع كونها اسما مع قطع النظر عن عروض الهيئة
لها كان كل من الاسماء المتخصصة بخصوصيات منتزعة عن اتصال الحروف
بها ايضا كلمة مستقلة مقابلة للاسم وليس الامر كذلك لان الهيئة
ليست امرا وراء المادة وشيئا مغايرا لها من حيث الوجود وانما هي كيفية وحالة في
المادة وصفة فيها كالهيئات التي للاسماء الجامدة جميعها غير ان هذه الهيئة
محدثة لخصوصية في معروضها وتلك الهيئات ليس لها هذا الشان بخلاف
الحروف فانها الفاظ مستقلة فان قال قائل اذا كانت المادة التي هي في نفسها
اسم تنقلب بعروض صفة لها محدثة لخصوصية فيها الى كلمة مقابلة للاسم فلا بد
ان ينقلب كل اسم مثلا بعروض اعراب محدث لخصوصية فيه الى كلمة مستقلة
مقابلة للاسم قيل بين الاعراب والهيئة فرق من جهتين الاولى ان الاعراب
مستوعبا لتمام الكلمة او للجزء منها كما هو الحال في الهيئة وانما هو صفة عارضة
للحرف الاخير من الكلمة والثانية ان الاعراب لا يوجب تغيرا فيما يعرضه من
الاسماء وغيرها فالاسماء وغيرها بعد عروض الاعراب لها على ما هي كانت عليها قبل
عروضه لها بخلاف الهيئة فانها توجب لان المادة قبل عروض الهيئة لها كانت
صالحة للموضوعية والمحمولية وغيرهما مما هي من خواص الاسماء وبعده تسقط
صلاحيته لكل ما هو من خواص الاسماء وهاتان اوجبتا جعل الفعل قسما
على حدة ومنعتا عن لحوقه بالاسم وبالجملة المادة وان كانت في نفسها
اسما يدل على المسمى الا انه لما عرضتها هيئة من الهيئات الثلث التي هي منشأ
لانتزاع انتساب المادة الى فاعل ما نسبة تامة التي تكون هي المقصود من سوق
الكلام حصلت بتوسط الهيئة خصوصية وهي انتسابها على النحو المذكور و
كشفت المادة المتخصصة بتلك الخصوصية المذكورة عن انتساب المسمى نسبة
تامة ~~الخارج المسمى عن الصلاحية للموضوعية~~ الذي هو مدلول المادة بنفسها

نسبة تامة وانقلبت عن كونها كاشفة عن المسمى الصالح للموضوعية والحملية
وما عبر لنا الى كونها كاشفة عن انتساب المسمى نسبة تامة الخارج المسمى عن الصلاحية
للموضوعية والحملية وغيرها وحيث كان الموجد لتلك الخصوصية والموجب
لذلك الانقلاب الهيئة التي هي متحدة مع ذيها وليست امرا مغائرا له في الوجود
كان المجموع كلمة واحدة فلضرورة ان الهيئة في الافعال كالهيئة في الجوامد
ومبادي المشتقات فلو كانت الهيئة فيها مغايرة للحروف التي هي موضوعها ومتحدة معها
وقبلت الانفكاك عنها بان يتوهم ان الهيئات في الجوامد ومبادي المشتقات
امور والحروف التي هي معروضاتها امور اخر لكان يتوهم ذلك في الافعال
ايضا وكيف يتوهم ذلك مع كون منزلة الهيئات من معروضاتها منزلة الصورة
من الهيولى كما ان الهيولى لا يتصور تحققها بدون الصورة ولا يتحقق بدون الصورة الهيولى
ويتحصل منهما جوهر آخر وهو الجسم فكذلك لا قوام للمادة بدون الهيئة ولا
قوام للهيئة بدون المادة ومجموعهما يتحصل كلمة واحدة فلا يكون للهيئة
شان سوى حفظها للمادة التي عرضتها كما هو الحال في مبادي المشتقات وربما كان
لها شان آخر زائدا على ما ذكر من حفظ المادة كاحداث وجه استعمال
المادة كما هو الحال في الافعال وهذا هو الفرق بين هيئات الجوامد وبين هيئات
الافعال وذلك لا يوجب اتحاد الهيئات مع معروضاتها في الجوامد وتغايرهما
في الافعال واما مقابلتها للاسم فلسقوطها عن الصلوح للموضوعية و
غيرها بافادتها الانتساب المذكور واما مقابلتها ~~للاسم فلسقوطها عن~~
~~الصلوح للموضوعية~~ للحرف فلكونها ذات معنى تنكشف عنه ويوتى بها
في مقام ارادة افادة ذلك المعنى بدلا عنه وهو انتساب المسمى كما هو الحال
في الاسماء وانما فارقت الاسماء بافادتها الانتساب الذي اسقطها عن الصلاحية
للموضوعية وغيرها وهذا معنى ما قاله الامام ع ان الفعل ما ابنا عن

حركة المسمى فان الابناء يقرب معناه من الكشف والمسمى ما له اسم يوتى به
بدلا عنه في مقام الارائة وهو لا يكون الا من المعاني المستقلة او الملحوظة لذلك
والحركة في الاعراض ليس سوى ارتباطها بموضوعاتها ومعروضاتها بصدورها
عنها او قيامها بها وهذه الحركة تارة تلحظ مستقلة ويعبر عنها بالحركة والخروج
عن القوة الى الفعل وهي بهذا اللحاظ مسمى واللفظ الكاشف عنه داخل في نوع
الاسم واخرى تلحظ غير مستقلة وبوجها لارائة الغير وليس المراد بالحركة في
كلام الامام ع هي بلحاظها مستقلة لوجهين احدهما انه لا يلايم اضافتها الى المسمى
فان الحركة بلحاظها مستقلة ايضا مسمى وليس في مفردات الالفاظ كلمة تكشف عن
مسميين فان زعم ان التقييد بالاضافة الى المسمى داخل في الحد ونفس المسمى خارج
قلنا في يكون الفعل داخلا في الاسم فان مجرد كون المسمى حركة لا يخرج الاسم الكاشف
عنه عن الاسمية وثانيهما ان الكلام في تعريف ما يقابل الاسم والحركة بلحاظها
مستقلة مسمى واللفظ الكاشف عنها اسم فلا بد ان يكون المراد بالحركة الملحوظة
وجها لارائة الغير فيحصل ما قاله الامام ع ان الفعل من بين الكلمات ما يكشف
عن الوجود المرتبط للمسمى الملحوظ وجها لارائة لان خروج الشيء عن القوة الى
الفعل خروج ذلك الشيء عن كونه ذلك الشيء بالقوة التي هي الاستعداد الصرف
الذي هو في الحقيقة عدم الى كونه ذلك الشيء بالفعل وليس وجود الشيء الا كون ذلك
الشيء ذلك الشيء بالفعل وذلك في الاعراض كونها في المعروضات وارتباطها
بها بالصدور عنها او بالقيام بها وليس للاعراض وجود ونعلية سوى ذلك الا
وهذا الربط والنسبة هي الحركة التي تارة تلحظ مستقلة واخرى غير مستقلة ولا
اشكال في ذلك كله اذا كان المسمى الذي هذا الربط بلحاظ وجها لارائة عرضا كما
هو الغالب واما ما ليس من الاعراض فلا بد ان يرجع اليها بنوع من التاويل ونحو
من التشبيه وقد عرفت فيما سبق ان الكلام المسوق لافادة عروض شيء لشيء
تام من حيث النسبة لان النسبة التي هي نفس ذلك العروض لم يعرض مفروغا عنها
فلذلك تصدى لارائتها وكلما تصدى به لارائة النسبة بما يتكلم به الانسان صالح

لتعلق العلم به وذلك تمامية النسبة فيكون حاصل الكلام الشريف ما بيناه
من ان الفعل ما يكشف عن انتساب المسمى نسبة تامة وقيد نسبة تامة في
هذا غير محتاج اليه لان سوق الكلام للكشف عن النسبة لا ينفك عن تمامية
النسبة وانما ذكرناه توضيحا وهذا هو الحد التام للفعل الذي به يعرف ويميز بين
ويكفيك هذا الكلام الشريف حجة ودليلا على عدم دخول الزمان في حقيقة الفعل
لو كان داخلا في حقيقته لوجب اعتباره في الحد هذا . ولما كان بيان ان استفادة
النسبة من الفعل بتوسط الهيئة او نحو آخر خارجا عما تعلق به غرض الامام ع
تركه ولم يتعرض له مع انه لو صرح به لوقع التركيب عن مثله ع ازمن المعلوم بالضرورة
ان اسم ذلك المسمى الذي اضيف اليه الحركة في التعريف المذكور كغيره من الاسماء لا
يكشف ولا ينبئ بنفسه وفي حال تجرده الا عن المسمى المجرد والحركة التي هي وجوده
لا يمكن ان تكون مستفادة من ذلك الاسم في حال تجرده بل لا بد في استفادتها من
ذلك الاسم من ضم حرف الى ذلك الاسم او من عروض هيئة من الهيئات الثلث
اما ضم حرف اليه فلا يوجب تغيرا فيه ولا انقلابا له عن اسميته ولا تغير المادة
مع ذلك الحرف كلمة واحدة وانما الذي يوجب التغير فيه عروض هيئة من الهيئات
الثلث له فان المادة اذا عرضتها هيئة من الهيئات الثلث حدث فيها خصوصية الانتساب
الذي ذكر وصارت المادة مع تلك الهيئة كلمة واحدة وانبات المادة المختصة
بتلك الخصوصية الحادثة بالهيئة عن معناها المختص بمثلها فالمادة التي هي معروضة
للهيئة وان كانت في حال تجردها اسما لا ينبئ الا عن المسمى ولكنها بعروض هيئة
من الهيئات الثلث لها تنبئ عن انتساب مسماها المخرج له عن الصلاحية للموضوعية
وغيرها وتنقلب بذلك عن اسميتها الى الفعلية فان قلت ان المادة على حسب
ذاتها من قبل الاسماء لا تنبئ الا عن المسمى واذا اختصت بخصوصية بالهيئة انبات
عن المسمى المنتسب لا عن انتساب المسمى قلنا موضحا ان الهيئات الثلث العارضة
للمادة هيئات حافظة للمادة وجاعلة اياها من قبيل الالفاظ والكلمات لضرورة
ان المادة بدون عروض شيء من الهيئات لها لم يكن التلفظ بها وموجدة فيها خصوصية

وجهة وهي انتساب المادة نسبة تامة في عالم اللفظ كايجاد الرفع الفاعلية
اللفظية في لفظة زيد في جاء زيد والمادة الموجهة بتلك الجهة والمختصة بتلك
الخصوصية التي حدثت فيها بالهيئة منبئة عن المسمى الموجه بجهة والمختص بخصوصية
مماثلة لما حدث في المادة بعروض شيء من الهيئات والانباء وان كان خصوص المادة
وبالنسبة الى مسماها ولكن الانتساب اللفظي المذكور حيث انه جهة في المادة ومتحد
معها في الوجود والمادة الموجهة به كما تنبئ عن مسماها كذلك تنبئ ضمنا عن جهة المسمى
المماثلة للجهة التي في المادة فلذلك نقول ان المادة المنتسبة بنسبة تامة لفظية
تنبئ عن المسمى المنتسب بنسبة تامة فانباء المادة الموجهة في الحقيقة او لا واصالة عن نفس
المسمى وانبائها عن الجهة ضمني وتبعي ولكن الهيئة العارضة للمادة حيث اوجبت فيها
تغيرا ذهب بخواص الاسم عنها ومحضتها للانتساب المذكور وصارت المادة المعروضة
للهيئة التي اوجبت فيها تغيرا ذهب بخواص الاسم عنها الصائرة مع تلك الهيئة كلمة
ولفظة واحدة كان ليس لها شان سوى الانباء عن تلك النسبة التي لم يكن انباء المادة
عنها الا تبعيا فلذلك قال الامام ع (والفعل ما انبا عن حركة المسمى) ولا يخفى ما في مفردات
هذا الكلام الشريف من الاسرار فانه ع قال انبا ولم يقل هدى او دل او كشف او
غير ذلك مما يقاربها لان النبا بالهمز يشبه ان يكون عبارة عما يقرب من انتقال شيء
من مكان الى مكان وخروجه من محل الى محل قيل انه قال رجل لرسول الله ص
يا نبي بالهمز بملاحظة انه ص قد انتقل من مكة الى المدينة زادها الله تعالى شرفا
فقال له النبي ص سمني باسمي وهو النبي بالياء الذي قريب معناه من الربح والنبا
والنبا بالهمز كحسن اسم وصف معناه قريب من التنقل والانباء كافعال بمعنى التنقل
تقريبا وحيث ان الالفاظ اشكال المعاني مفرداتها لمفرداتها ومركباتها لمركباتها لان
القضايا النفس الامرية هي المسميات الكائنة على جهة ما والقضايا اللفظية هي
الاسماء النازلة بمنازل المسميات الموجهة بجهة ما بهيئة عارضة لتمام الكلمة او صفة
عارضة لآخرها او بتوسط حرف على ما قد عرفت فكما ان كلا من الاسماء بما هو هو

شكل لمسمّى فكذلك الموجّه منها شكل لموجّه من المسمّيات فعلى هذا اتيانك
بقضية لفظية اتيان بقضية نفس امرية هذه اللفظية شكلها ونقل تلك القضية
النفس الامرية الى المخاطب فالقضية اللفظية قضية نفس امرية منقولة الى المخاطب
والاسم منها مسمّى منقول والفعل منها حركة منقولة وان كان نقل المسمّى لا
يكون الا في ضمن نقل القضية اللفظية فان نقل المسمّى وحده لا يتعلق به غرض
عقلائي على ما قد عرفت فيما تقدم هذا على لحظ الاتحاد بين القضيتين
اللفظية والنفس الامرية وعلى لحظ المغايرة القضية اللفظية ناقلة القضية
النفس الامرية التي تلك القضية شكلها باعتبار والقضية اللفظية عين نقل المتكلم
القضية النفس الامرية الى المخاطب باعتبار آخر وكل من الاسم والفعل ناقل
لما هو شكل له من المسمّى وحركة المسمّى وعين نقل المتكلم اياه بالاعتبارين
كما ان القضية اللفظية اثر وحديث باعتبارين آخرين وحيث ان الانباء
الذي هو نقل القضية متحد مع الاعلام كاتحاد الوضوء والغسل والتيمم مع
التطهر فيتوهم ان العلم من جملة معاني المبنا قد عرفت فيما تقدم ان دلالة
الاسم والفعل على مداليلها على نحو الانباء الذي هو قريب من النقل وهذا
النحو من الدلالة من خواصهما المختصة بهما ليس هذا النحو من الدلالة في الحروف
وما يضاهيها ولا في شيء من العلة والمعلول بالنسبة الى معلولها وعلته
فانه ليس شيء مما ذكرت ناقلا لمعلوله او علته وانما الذي فيها نحو آخر
يعبّر عنه بالدلالة او الهداية ولكن دلالة الاسم والفعل على مداليلها
على نحو الانباء وكون الانباء مختصا بهما عبّر الامام عليه السلام في مقام تعريفه به
دون غيره من الدلالة والهداية والكشف لكون مفاد كل منها امرا لا يختص
بها بل لا يلائمها الا بنحو من المسامحة وحيث ان نقل المسمّى ونقل حركة المسمّى
وحيث ان نقل المسمّى ونقل حركة المسمّى ليس بنفس المسمّى ونفس حركة المسمّى

بل نقل المسمّى بلفظ نازل منزلته ونقل حركة المسمّى بلفظ نازل منزلتها
وتجوّز عن نفس المسمّى ونفس حركة المسمّى في مرحلة نقلها الى اللفظين بتنزيل
عدّي الانباء بين الجارة فهو نظير قولك ابدل زيد عن الذات المتشخصة
وقد تبادر الى الذهن ان التعدية بين انما هي للاشعار الى ان المسمّى بما
هو لا ينبأ عنه وانما ينبأ عنه موضوعا لجهة ما فينبأ عنه بتلك الجهة فانه
يكون منبأ عنه بجهة ما وهذا في نفسه معنى صحيح ومطلب نفيس الا ان
التعدية بين في تعريف الفعل في كلام الامام عليه السلام (ما انبأ عن حركة المسمّى)
تبعده لان الحركة التي هي النسبة التامة وجه لمسمّى ينبأ عنه بها
وهو المادة وليست الحركة هنا موضوعة لوجه آخر بل ولا يمكن ان تكون
موضوعة لوجه ما لكونها هنا وجها للغير فلو كان الامر على ما يتبادر الى الذهن
لعدّى الانباء في تعريف الفعل بالباء كما لا يخفى مع ان الغرض في المقام بيان شأن
كل من الاسم والفعل والحرف في نفسه في الكلام وان الاسم لماذا والفعل لما
والحرف لماذا ليعرف كل منها بما ذكر من شأنه لا بيان نحو تعلق الانباء بالمسمّى
وحركة المسمّى في الكلام فان ذلك من احكام المسمّى وحركة المسمّى وقال عليه السلام
عن المسمّى ولم يقل عن المعنى المستقل لان التعبير بالمسمّى مع انه ادخل في الدلالة
الى المحدود لكان المقابلة مع ان في الجمع بين المتقابلين من الحسن ما لا يخفى
وقال عليه السلام عن حركة المسمّى ولم يقل عن نسبة المسمّى او اضافته او ارتباطه او
تعلقه لكون هذه العبارة ادنى بالمراد وحيث ان بيان ذلك يتوقف على شرح
لفظة الحركة فنقول ان الحركة ضد السكون ويعبّر عنها بالفارسية بجنبش
وليست هي بحسب اللغة صرف انتقال شيء من حال الى حال حتى يكون الانتقال
من الحركة الى السكون حركة ولا حصول الجسم في المكان الثاني ولا هو مع

حصوله في المكان الاول ضرورة ان الحركة ليست عبارة عن السكون
ولا امرا مركبا من السكونين بل هي الجامع بين انتقال جسم من مكان الى مكان
وبين خروج طرف جسم عن المحاذاة لطرف من الحاوي لذلك الجسم و
نسبته لها اطراف ثلثة احدها المتصف بها وهو المتحرك وثانيها المخرج
وهو المحل الذي خرج منه المتحرك او الطرف من الحاوي الذي خرج المتحرك
عن محاذاته وثالثها المحل الذي انتقل اليه المتحرك او الطرف من الحاوي
الذي حاذاه المتحرك فالحركة بالنسبة الى المخرج خروج عنه او عن محاذاته
وبالنسبة الى المحل الذي انتقل اليه او الطرف من الحاوي الطرف الذي
حاذاه انتقال اليه او محاذاة له لا انها مركبة من النسبتين الخروج
عن المحل او عن المحاذاة والانتقال او المحاذاة بل هي نسبة واحدة
يختلف عنوانها بالنظر الى كل من الطرفين فهي من مقولة الاضافة
من المقولات التسعة لا انها مقولة على حدة كما زعم ولا غير ذلك
وحيث ان كلا من الاعراض سواء كان من المقولات التسعة او
غيرها يكون معروضا للوجود والعدم حتى نفس الوجود والعدم و
ليس ذا من اتصاف الشيء بنفسه ولا بمقتضيه اذ المراد بالوجود والعدم
العارضين الوجود والعدم الربطيان اللذان هما عين ارتباط العرض
بموضوعاتها وعدمه فكل من الاعراض قبل ارتباطه بالمعروض حاله
عدم الارتباط بالموضوع وعدم العروض له والوقفة على ما هو عليه
من كونه في نفسه وبنفسه من دون ارتباط بالموضوع فاذا ارتبط بالموضوع
وعرضه كانه بخروجه عما كان عليه من الحال وبحلوله في الموضوع

انتقل من محل الى محل وتحول من مكان الى مكان وعدل عن السكون الى الحركة
فلذلك صح التعبير عن الارتباط بالموضوع بالحركة فالحركة في الاعراض
في انفسها لا تتبعا لموضوعاتها عين ارتباطها بموضوعاتها وعين عروضها
لها وقد عرفت فيما تقدم ان من جملة ما تكون النسبة فيها تامة ما اذا
تعلق الغرض بافادة عروض عرض لموضوع فبهذا البيان ظهر ان العبارة
وافية بالمراد واما انها اوفى من ما انبأ عن نسبة المسمّى او اضافته
او ارتباطه او تعلقه فلكون هذه الالفاظ اعم من النسبة التامة و
الناقصة المفادة بالاضافة وياء النسبة ونظائرها بخلاف العبارة
فانها لا تفيد الا المراد فتكون هي الاوفى من غيرها كما انها بالنسبة
الى ما يفيد بالتامة منها احضر وبالجملة هذا الكلام الشريف قد بلغ
في كمال حدّيته وتمام وفائه بالمحدود واشتماله على نكت واسرار
حدّ الاعجاز فظهر بما ذكر في الجملة حقيقة الاسم والفعل والحرف و
معنى الماضي والمضارع والامر فلنرجع الى ما كنا بصدده من حل
الاشكالين فنقول بعون الحق جل جلاله اما الاشكال الاول فحله ان التجدد
في الماضي والتجدد في المضارع خصوصيتان في النسبة الكلامية متغايرتان
عن خصوصيتي هيئتي الماضي والمضارع وليس شيء منهما من دلالة الماضي
والمضارع على الزمان الماضي والزمان المستقبل في شيء بل هذا التجدد الذي
ينتزع من هيئة الماضي كما سمعت سابقا خصوصية تلائم الزمان الماضي كما

في قولك ضرب زيد بكرا بالامس وتلائم الزمان المستقبل كما في قولك
اذا جئت غدا اكرمك وتلائم زمان المتكلم كما في قولك لمن تخاطبه
بشته اخبارا عن بشتك بالايماء واحدا معهودا بينك وبين من تخاطبه
الى امر معهود بينك وبين من تخاطبه حين قولك بشته وكذلك
الامر في التجدد المنتزع من هيئة المضارع فانه خصوصية تلائم الزمان
المستقبل كما في قولك يقوم زيد غدا والزمان الماضي كما في قولك كان
زيد يقول بالامس كذا وافرض في المضارع عموما فرضناه في الماضي
بالنسبة الى زمان التكلم غاية ما هناك ان انصراف الماضي الى سبق
العروض على حال التكلم وانصراف المضارع بالعكس فالماضي والمضارع
كانا يأتيان الانشاء لو كان المراد بهما الوقوع في الزمان الماضي والوقوع
في الزمان المستقبل وحال التكلم واما الاشكال الثاني فحله ان المنشأ
في جميع الانشاءات اولا هو النسبة من دون فرق بين ان تكون النسبة
منتزعة عن هيئة او فعل او مفعول او عن هيئة الجمل او عن الحروف
وهذه النسبة هي الحادثة اولا بايجاد منشأ الانتزاع في الانشاء بل هي
المحدثة انشاء واخبارا حيث ان هيئة الماضي وهيئة المضارع اللتين
هما منشأان لانتزاع النسبة وعروض المادة للموضوع في مرحلة الكلام
وفي عالم اللفظ اذا عرضتا مادة انتزع بها انتساب المادة وعروضها
للموضوع في مرحلة الكلام وفي عالم اللفظ بمعنى انه تكون المادة بهاتين
الهيئتين فعلا مسندا ويكون الموضوع فاعلا مسندا اليه في مرحلة
الكلام وفي عالم اللفظ فالاتيان بالمادة على شيء من الهيئتين احداث
للعروض في المادة في مرحلة الكلام باعتبار وعين العروض باعتبار

آخر فان كان الغرض من الاتيان بالمادة على شيء من الهيئتين حكاية الخارج
وحلت المادة الآتي بها على شيء من الهيئتين مرآة له كان الكلام اخبارا وان
لم يجعل مرآة للخارج بل كان الغرض نفس تلك النسبة الكلامية الحادثة بشيء
من الهيئتين وكانت هي المقصودة بالاصالة بمعنى انه نقصد ان يكون الخارج
هذه النسبة الكلامية بان يبدل بها كان انشاء كما هو الحال في صيغة افعل
لا تصلح لغير الانشاء وصيغتا الماضي والمضارع صالحتان لكل من الاخبار والانشاء
وهكذا الحال في غير الهيئتين من الهيئات والحروف وانما خصصنا بهما
الكلام لكونهما محل البحث في المقام والنسبة كما سمعت مرارا ربط بين
مرتبطين هاهنا فان له وهما في المقام المادة ومعروضها ومن العلوم في
محله ان وجود الاعراض هو انتسابها وارتباطها بالمعروض مع ان نسبة
نسبة النسبة الى المعروض والعرض من الضروريات فاحداث المنشأ
الربط بين المادة وموضوعها بالهيئة وايجاده بها ايجاد للمادة في
مرحلة الكلام وفي عالم اللفظ لانها تكون بذلك فعلا مسندا الى
موضوع هو فاعله وهو عين كونها في الموضوع في عالم اللفظ فان قال
قائل ان المادة اسم للعرض ووجود كل اسم لكونه من قبيل اللفظ
نفس ذلك الاسم المتحقق في الخارج بتلفظ اللافظ قلنا له لا اشكال
فيما ذكرت الا ان المادة حيث انه اسم للعرض فلها عروض للموضوع
في عالم اللفظ وفي مرحلة الكلام كما ان لمسماها عروضا في الخارج
وعروضها في عالم اللفظ انتسابها في ذلك العالم الى موضوع و
هذا انتسابها الى موضوع في عالم اللفظ كونها في الموضوع في

عالم اللفظ كما ان لمسماها كونا في الموضوع في الخارج فعلى هذا
يكون للمادة وجودان احدهما نفس ذلك اللفظ المتحقق بتلفظ اللافظ
كضرب ونصر وقتل وقتود وقيام وزوجيه وبيع وصلح واجارة و
غيرها سواء كانت مفردات او اجزاء من مركبات وثانيهما كونها
في موضوع وهو انتسابها واستنادها الى موضوع المتحقق بمنشأ
الانتزاع ولقد اردنا بذلك مزيد التوضيح والا فانت لا محالة
سامع الفاعل والفعل اللفظيين ومنصورها وتبصرها لا
محالة تصورت النسبة اللفظية الحادثة بينهما بمنشأ الانتزاع وهذا
الايجاد للمادة بايجاد النسبة في مرحلة الكلام ايضا مشترك بين الاخبار
والانشاء فنقول منها يحدث بمنشأ انتزاع النسبة حلول المادة في
الموضوع ووجودها فيه لكون حلول المادة في الموضوع ووجودها فيه
عين تلك النسبة الحادثة بمنشأ الانتزاع ويختص الانشاء بكون
هذا حلول المادة في الموضوع في مرحلة الكلام وفي عالم اللفظ حلول حقيقة
مسمى المادة وماهيتها في مسمى الموضوع واقعا وحقيقة بحيث يغير
الواقع والخارج السابق عليه ويبدله به مع كونه حلول المادة
في الموضوع في مرحلة الكلام وفي عالم اللفظ والحاصل ان احداث
حلول المادة في الموضوع وايجاد وجودها فيه في عالم اللفظ بمنشأ
الانتزاع يشترك فيه الاخبار والانشاء فالخبر والمنشأ كلاهما يحدثان
الحلول في المادة الموضوع في عالم اللفظ بمنشأ الانتزاع ولكن
الخبر يجعل المادة المحدث لها الحلول في الموضوع في عالم اللفظ
مرآة للخارج عن عالم اللفظ ويعني بها انك كما ترى هذه المادة

حالة في الموضوع في عالم اللفظ بمنشأ انتزاع الحلول الذي اتيت
بالمادة معه فمسمى المادة في الخارج عن عالم اللفظ ايضا كذلك
بخلاف المنشأ فانه يحدث بالاتيان بالمادة مع منشأ الانتزاع
حلولها في الموضوع في عالم اللفظ حلول مسماها في مسمى الموضوع
في الخارج عن عالم اللفظ مع انه لا يحدث سوى حلول المادة
في الموضوع في عالم اللفظ بمعنى انه حيث يريد احداث حلول
مسمى المادة في موضوع في الخارج فيأتي بالمادة بدلا عن مسماها
مع منشأ الانتزاع الحلول في الموضوع في عالم اللفظ فيحدث
بذلك المنشأ للانتزاع حلول المادة في الموضوع في عالم اللفظ
ويكون هذا الاحداث لحلول المادة في الموضوع في عالم اللفظ
احداثا لحلول مسمى المادة في مسمى الموضوع في الواقع وفي الخارج
عن عالم اللفظ وذلك لا يمكن الا في مواد يمكن تحصيلها
بمنشأ الانتزاع اللفظي او الهيئي او الايمائي كالمدح و
الذم والبعث والزجر وامثالها وفي الامور الاعتبارية التي
حقائقها باعتبار المعتبرين اعني بها الامور الوضعية والجعلية
التي ليست لها حقائق وذوات سوى اعتبار المعتبرين و
هي المجعولة والموضوعة من النسب وانما قلت من النسب لان
الجعل والوضع لا يتعلق بالموضوعات الغير النسبية وانما يتعلق
بالنسب التي بين الموضوعات النسبية وغيرها وذلك لان
تحصيل هذه الامور التي هي نسب جعلية ووضعية بالوضع والجعل

والوضع والجعل بايجاد منشئات لانتزاع تلك النسب في
عالم اللفظ او في عالم الاشارة او غيرها بخلاف الامور الوضعية والجعلية
سواء كانت من النسب او غيرها فان تلك الامور لكونها امورا طبيعية
لها اسباب وعلل طبيعية ولا سبيل الى حصولها الا تلك الاسباب والعلل
الطبيعية فلو اتى باسم واحد من تلك الامور على هيئة من الهيئتين اللتين
هما منشئا انتزاع ارتباط المادة بالموضوع واريد به احداث المادة
وايجادها من حيث معناها واقعا لم يصح لان المادة اسم لامر طبيعي ولا
سبيل الى ايجاد الامور الطبيعية الا اسبابها وعللها الطبيعية ولكن
يمكن ويصح اخبارا حيث انه تكون المادة المأتي بها على شئ من الهيئتين
اللتين هما منشئتان لانتزاع عروض معروضها لموضوع ومحدثتان لارتباط
معروضها بموضوع على وجه التحقق والتجدد في عالم اللفظ مرآة لكون
مسماها كذلك في الخارج فلما ذكر لم يمكن الانشاء بالهيئتين في
مثل القيام والقعود فلا يقال قمت وقعدت او اقوم واقعد يريد
بهما انشاء القيام والقعود بخلاف الزوجية والاخوة والبيع و
الصلح والاجارة والهبة والصدقة والخلافة والوكالة و
الضمان والعتق والطلاق والظهار والحلية والشرطية والمانعية
والتسمية والاسقاط والابراء وامثالها لكون جميعها امورا
جعلية ووضعية واعتبارية وبنائية فان الزوجية هي
ملك الرجل للمراة من حيث نكاحها والاستمتاع بها بشئ وهو
المهر فهي معاوضة خاصة كما قال في ذلك سيد الرسل (ص)
واوضح لنا به السبيل (خير مستام باغلى الثمن) ولكنها ليست

بيعا ولا اجارة وانما هي برزخ بينهما تشابه البيع من جهة
الاطلاق من حيث المدة والزمان وتفارقه من جهة ضعف
الملك فيها وقوته في البيع وتشابه الاجارة من جهة ضعف
الملك وكونه في جهة خاصة وتفارقها من جهة الاطلاق
من حيث المدة والزمان والمعاوضة والمبادلة انتزاعي
واعتباري اي باعتبار المعتبر وبنائه والاخوة عبارة عن
جعل شخص نفسه بمنزلة الاخ لآخر الذي لا ينفك عن اخوة
الاخر له وبناء الاخر على ان يكون ذلك كذلك . و
البيع عبارة عن تبديل كل من شيئين بالآخر بتصيير هذا
ذاك وذاك هذا تنزيلا فان التبديل الحقيقي لا يكون
الا من الموجد الحقيقي جل شانه ومثل البيع الصلح والاجارة
وان كان كل منها يتميز عن الاخر بخصوصية تختص به والهبة
والصدقة والوصية تشترك في كونها استخلافا الذي لا يكون
الا بالبناء والاعتبار ويتميز كل عن الاخر بما تختص به من
الخصوصية ومثلها الوكالة فانها الاستنابة التي هي كالاستخلاف
في كونها بنائية وتنزيلية بل هي عينها وكذلك الطلاق
فان الرجل بعقد النكاح يملك المراة ويرجع اليه امرها ولكن

لا مطلقا كملكه للاموال بل يملكها من حيث مطلق الاستمتاع
بها مطلقا ان كانت الزوجية على وجه الدوام وفي جزء
من الزمان مثلا ان كانت على نحو الانقطاع وشرط عدم
الوطي من المراة في المتعة يرجع الى اشتراط الخيار لها في ذلك
فلذلك يجوز للرجل وطيها متى اذنت له في ذلك وكل
ذلك وما وردت من الاخبار انما وردت على طبق القواعد و
بما اشرنا اليه يظهر ما في ما ذهب اليه آية الله العلامة اعلى الله
في الفردوس مقامه من عدم جواز مخالفة الشرط وان رضيت
معللا بان تسويغ الاتيان في الفرج بالاذن بعد الاشتراط ممنوع
لعدم مسوغ له بعد العقد فانك قد عرفت ان العقد اقتضى حل
جميع الاستمتاعات حتى الاتيان في الفرج الا ان مقتضى اشتراط
الخيار للزوجة في الاتيان في الفرج توقف جوازه على اذنها و
كذلك ما في كلام المحقق البحراني قدس الله تعالى نفسه الزكية
حيث قال في المقام ان الوطي حق لها فمتى اذنت جاز والاعتماد
على تخصص العقد بذلك الشرط فلا يكون خلافه مندرجا في العقد
الى ان قال والا فمنعه سيما بعد وجود الخبر الصريح الصحيح
بالاصطلاح القديم فالحكم اظهر من ان يعتريه شائبة الاشكال
فان اللازم بيان مفاد الخبر ومرجعه على وجه لا يخالف الوجدان
والضرورة والا فوجوب طرح ما خالف الضرورة من اجلى

الضروريات هذا وما افاده اولا من ان الوطي حق لها الخ
بالنسبة الى النكاح المنقطع خلاف الضرورة كيف كان فالزوج
يملك الزوجة لكن لا مطلقا بل من حيث مطلق الاستمتاع بها
فهو يملكها ملكا ضعيفا اما ملكه لها فمع كونه مقتضى البرهان
والوجدان يدل عليه اخبار صريحة صحيحة منها ما عن الحاسمي
عن الرضا (ع) عن ابائه عليهم الصلوة والسلام قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وآله النكاح رق فانظروا انكح احدكم
وليدة فقد اقرها فلينظر احدكم لمن يرق كريمته ومنها ما
عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله خير مستام باغلى الثمن
ومنها ما عن محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر (ع) عن الرجل
يريد ان يتزوج المراة اينظر اليها قال نعم انما يشتريها باغلى
الثمن ومنها ما عن محمد بن سنان عن الرضا (ع) في جملة ما كتب من
جواب مسائله علة المهر ووجوبه على الرجال دون ولا يجب على
النساء ان يعطين ازواجهن لان على الرجل مؤنة المراة لان
المراة بايعة نفسها والرجل مشتري ولا يكون البيع الا بثمن و
لا الشراء الا باعطاء الثمن الحديث وغيرها مما يطول بذكرها
المقال وهذه الاخبار كما ترى صريحة في الدلالة على ما نحن فيه

من ملك الرجل المراة كما انها صريحة فى الدلالة على ما ادعيناه
من كون الزوجية معاوضة خاصة واما ضعف ذلك
فهو تما لاخفاء فيه والتعبير عن ذلك الملك بملك البضع للتنبيه
على ضعفه كما انه يعبر عن ملك الشخص للعين المستاجرة
بملك المنفعة او الانتفاع لما ذكر وبالجملة فحيث ان
الزوج يملك الزوجة اى يملكها من حيث الاستمتاع بها صح
له ان يرجعها الى نفسها ويستخلفها فيما يملكه من نفسها من
حيث الاستمتاع بها ويعطيها الاستقلال بالنسبة الى نفسها
فتكون المراة مالكة لنفسها من تلك الحيثية الخاصة المذكورة
كما كانت كذلك قبل التزويج وليس لاحد ان يقول كيف قلت
ان الرجل قبل التزويج كانت مالكة لنفسها من الحيثية الخاصة
المذكورة مع ان الشخص لا يكون منكحا ومستمتعا به لنفسه
لان الشخص فى نفسه يملك نفسه من جميع الجهات بمعنى ان نفسه
من جميع الجهات يرجع اليه واما ان المراة لا تكون منكحا و
مستمتعا بها لنفسها كما تكون لغيرها فكما ان الشخص لا يكون ثروة
لنفسه ولكنه يكون ثروة لغيره كما هو الحال فى العبد والاجراء
والحاصل ان الزوج حيث يملك الزوجة من الحيثية الخاصة المذكورة
فيجوز له ان يرجع الزوجة من الحيثية المذكورة الى نفسها بما ذكر من
الارجاع وهذا الارجاع واعطاء الاستقلال بالاستخلاف

هو حقيقة الطلاق الرجعى وان ارجعها اليها بعوض معين كان
خلعا او مباراة فان الخلع والمباراة مصالحة الزوج الزوجة فيما يملكه
من نفسها من الحيثية المذكورة بما تراضيا عليه وان كان كل من الخلع
والمباراة يتميز عن الاخر بما ليس وذلك قول عيسى عليه الله تعالى اميرالمؤمنين
على عليه وآله افضل الصلوة والسلام لكل مطلقة متعة الا المختلعة
فانها اشترت نفسها وفى هذا الحديث دلالة واضحة على ما نحن فيه
وعلى ما ادعيناه سابقا كما لا يخفى والحاصل ان ما اعطاها من نفسها من الحيثية
المذكورة يرجع الزوج فى عدة المطلقة الرجعية كما هو الحال فى
وقد عرفت فيما تقدم ان الاستخلاف والمعاوضة لهما ان بنائيان و
اعتباريان والعتق كالطلاق وبيانه ان الحرية تارة تكون بالاعراض
المولى عن العبد ورفع يده عنه فان العبد من حيث انه مال
مملوك يمكن الاعراض عنه كسائر الاموال المملوكة ومن حيث انه
انسان يملك نفسه اقتضاء فاذا اعرض عنه المولى ملك نفسه
واستقل ولا يملكه بعد ذلك ان اعرض بعد اسلامه او اسلم
بعد الاعراض وقبل حيازة الغير اياه وتارة تحصل بكون المملوك
ام ولد وحصولها فى هذه الصورة بموت المولى وذلك لحرمتها
بانتقالها الى من ينعتق عليه بالوراثة ومثل هذه الصورة تحرر المملوك
باشترائه من ينعتق عليه وتارة تكون بالتدبير وحقيقته الايصاء
للمدبر بنفسه وحقيقة الايصاء الاستخلاف وقد علمت انه امر

ثبائى وتارة تكون بالعتق المنجز فى حيوة المولى وهذا محل كلامنا
وحقيقته التصدق على المملوك بنفسه وقد علمت حال الصدقة و
تارة تكون بالكتابة والتحرر فيها يؤول الى تبديل المولى مملوكه بما
الكتابة الذى اختص بالمملوك باعطائه المولى الاستقلال من هذه
الجهة واما كون الضمان والظهارة والعلية والشرطية والمانعية
والتتمية امورا ثبائية فلان الضمان جعل الشخص نفسه فى محل المديون
واعتبار نفسه اياه فلذلك يرجع اليه المضمون له ويطالبه دون
المديون والظهار جعل الشخص زوجته بمنزلة امه واعتبارها
اياها والعلية جعل شئ بمنزلة العلة بالنسبة الى شئ اخر و
الشرطية جعل شئ بمنزلة الشرط بالنسبة الى تاثير علة و
هكذا الامر فى المانعية والتتمية جعل لفظ بمنزلة شئ واعتبار
انه اياه واما الاسقاط والابراء فهما اعتبار الشخص ما يرجع
اليه امره بمنزلة العدم الا انهما من حيث المورد اعم و
اخص مطلقا فالاسقاط مورد اطلاقه الحق
والابراء اعم . فاذا اردت انشاء شئ ما ذكرت فتاتى
بمنشا انتزاعه من هيئة تركيبية او هيئة عارضة لمفرد
كهيئتى الماضى والمضارع او من حروف منضمة الى الاسماء
فتكون بايجادك منشا الانتزاع منشئا له وموجدا اياه فبمعاوضة
المراة الرجل نفسها من الجهة الخاصة المذكورة بشئ التى تعبر

عنها كناية تارة بالتزويج لكون الزوجية الخاصة التى تكون بين الرجل والمراة
ملزوم هذه المعاوضة الخاصة وتارة بالانكاح المراد به جعل المراة نفسها
بمعرض النكاح اى الوطى لكون ذلك ايضا ملزوم تلك المعاوضة اذا اريد
ايقاعها فلا بد ان يوفى بشئ ينتزع منه ذلك ويكون ذلك ايقاع الزوجية .
فايقاع الزوجية تارة يكون بان تاتى المراة بلفظة هى بدل عن الزوجية التى
هى كناية عن المعاوضة الخاصة المذكورة على هيئة فعلت او افعل من
التفعيل معلقة اياها بلفظة اتت بها بدلا عن نفسها وبلفظة اتت بها بدلا
عن من يعاوضه نفسها وبلفظة اتت بها بدلا عما تجعل نفسها عوضا عنه
فتقول زوجت نفسى زيدا بدينار مثلا كما هو المتعارف وبان ان ذلك كيف
يكون منشا انتزاع المعاوضة الخاصة المذكورة ان الاسماء ومواد المشتقات
فى القضايا اعواض عن المسميات فى مرحلة الارادة فالاتيان بها اتيان بالمسمى
فالمادة من زوجت عوض عما يكنى بها عن المعاوضة الخاصة المذكورة وهى
الزوجية التى تكون بين الرجل والمراة فهى عوض عن الزوجية المذكورة و
نفسى بدل عن نفس المراة وزيد بدل عن من تعاوضه نفسها بنى والدينار عوض
عن مقدار من المال الذى تجعل نفسها عوضا عنه والتفعيل منشا لانتزاع توصيف
المحل بالمبدء فى عالم اللفظ على ما هو محقق فى محله وهيئة الماضى منه منشا لانتزاع ذلك على
على وجه التحقق فينتزع بها تحقق اتصاف المحل الذى هو لفظ بالمبدء الذى هو لفظ اخر
ايضا فالعظيا تكون زيد فى زيد فاعلا لفظيا كما ان هيئة المضارع منه منشا لانتزاع ما ذكر
على وجه التجدد وهيئة التكلم منشا لانتزاع استناد ذلك الى المتكلم والاتيان بلفظة هى
نفسى بعد زوجت المستغنى عن المسند اليه المحتاج متعلقين بمعناه منشا لانتزاع
كون احدهما متعلقا وما ذكر بعينه والنصب فى زيد منشا لانتزاع كونه متعلقا اخر كما ان الترتيب
بالمراة نفسى لها زوجت نفسى زيدا بدينار انشاء صح ايقاعه بعد

واوجدت الزوجية التي تكون بين الزوج والزوجة في ضمنها وجعلت نفسها
متصفة بها حيث انت بلفظة الزوجية التي هي بدل عن تلك الصفة على هيئة ذلك من
التفعيل التي هي منشأ الانتزاع توصيف المحل بالمبدء وجعله متصفا به وعلقت ذلك بنفسي
الذي هو بدل عن نفسها وجعله محلا لما ذكر فانه انتزع بذلك توصيف نفسي بالمادة
المعروضة للهيئة في عالم اللفظ وتداراءت بالمادة الزوجية التي هي صفة للزوج والزوجة
وبنفسي نفسها واتت بهما اعواضا عن المتميزين والزوجية هذه حيث انها للرجل و
بناء تحقق بتحقق منشأ الانتزاع في عالم اللفظ وهو الهيئة واوجدت الزوجية في
نفسها بالنسبة الى المسمى بزيد حيث جعلت لفظة زيد متعلقا آخر لزوجت بالتعلق اللفظي
وتداراءت بزيد مسماه ولكون الزوجية امرا بنائيا يتحقق تعليقها بمنشأ انتزاع التعليق في
عالم اللفظ وهو النصب او الايتان بما يجعل مستعملا فيه بعد الفعل اللفظي المستغني عن الفاعل
متصلا بذلك الفعل بلا فاصل ان كان متعلقا اولا او بفاصل هو متعلق اول ان كان
متعلقا ثانيا وهكذا او بالفاء الترتب ان كانت الرتبة معلومة من جهة اخرى واوجدت
الزوجية في نفسها بالنسبة الى المسمى بزيد في قبال مقدار من المال الذي سمته بدينار حيث علقت
زوجت التي علقتها بلفظة نفسي اولا وبلفظة زيد ثانيا بلفظة دينار هو بدل عن ذلك
المقدار المعين من المال بالباء المنشأ لانتزاع مطلق الارتباط اللفظي الملائم لكل نحو
من انحاء الارتباط اللفظي وتداراءت بدينار مسماه وهو المقدار المعين من المال
من المال وقد كررنا لك ان الزوجية حيث انها امرا بنائي يتحقق تعليقها بمنشأ انتزاع
التعليق في عالم اللفظ وقلنا ان الباء منشأ لانتزاع مطلق الارتباط اللفظي الملائم لكل
نحو من انحاء الارتباط اللفظي وتعيين كل نحو منها في الموارد بالقرينة وهو في المقام
المقابلة المستفادة من خصوصية المقام فايقاع الزوجية تارة يكون بان تاتي المراة
بما ذكر على التفصيل المذكور وباتي الرجل الذي يتزوج بها بلفظة القبول التي هي
بدل عن معنى هو نحو انفعال حاصل بالاختيار وهو في امثال المقام البناء على ما اوقعه
الطرف الاخر او بدل عن اجازة ما اوقعه الطرف الاخر وامضائه على
هيئة فعلت او افعل من المجرد التي هي منشأ لانتزاع انتساب المادة الى
المتكلم اي صدورها منه في عالم اللفظ على نحو التحقق ان كانت بهيئة الماضي
او التجدد ان كانت بهيئة المضارع بتعليقه ذلك بلفظة هي بدل عما اوقعه

المراة مثل ذلك اوما اوقعت او تزوجك نفسي اياي بدينار او ما شابهها
وقد لا يذكر المتعلق لملوميته فيقول قبلت وبيك فيكون الرجل قد اوقع
بما ذكر القبول او الاجازة والامضاء الذي لا يتحقق الزوجية بايقاع المراة اياها
الا بانضمامه اليه وعقب ايقاع المراة الزوجية به وبيان ذلك كيف يوقع القبول او
الامضاء والاجازة بذلك ان القبول كما سمعت عوض عن نحو انفعال هو في المقام و
امثاله البناء على ان يكون الامر على ما اوقع الموجب وهكذا الامضاء والاجازة فان
الاجازة ليست امرا وراء البناء على ان يكون الامر على ما اوقع وقد اراد الرجل
بالقبول ذلك البناء المتذكر واتى به على هيئة فعلت او افعل التي هي منشأ
لانتزاع صدور المادة من المتكلم في عالم اللفظ ومن المعلوم ان ايجاد
منشأ انتزاع هو ايجاد المنتزع وحيث ان ليس الغرض من ايجاد المنتزع
بمنشأ الانتزاع في عالم اللفظ حكاية الخارج عن اللفظ وانما ان الخارج
كما يرى في عالم اللفظ وكان القبول امرا بنائيا واعتباريا كان القبول الماتي به
على هيئة فعلت او افعل ايجاد البناء المذكور وحيث كان البناء المذكور
محتاجا الى متعلق لضرورة ان البناء لا يكون الا على امر ما فانتزع من الاتيان
بما هو عوض عما اوقعت المراة عقيب قوله قبلت او اقبل او من نصبه
كونه متعلقا للقبول في عالم اللفظ وحيث كان القبول امرا بنائيا حادثا
بمنشأ الانتزاع في عالم اللفظ على ما قد علمت كان تعليقه بما امرا بنائيا كذلك
فيكون الرجل موجدا للبناء على ما اوقعت المراة بقوله قبلت ذلك مثلا
عقيب قول قول المراة (زوجتك نفسي بدينار) وذلك ظاهر بعد البيان
والتوضيح انتهى وتارة يكون بان تاتي المراة بلفظة هي عوض عن الوطي
كالنكاح الذي يحتاج من حيث معناه الى فاعل يصدر عنه والى محل يتعلق به
على هيئة افعلت او افعل من الافعال التي هي منشأ لانتزاع ايصال المبدء

الى محل ثم تاتي بلفظة ما هو فاعل المجرد وهو المحل الذي اريد بالمزيد ايصال
المبدء اليه ومفعول اول للمزيد كزيد مثلا ثم تاتي بلفظة ما هو مفعول به
للمجرد وهو مفعول ثان للمزيد الذي اريد بالمزيد ايصال المبدء الى محل بالنسبة
اليه كنفسي ثم تاتي بلفظة ما تعاوض نفسها به بادخال حرف فيه من باء او على
كان تقول انكحت زيدا نفسي بدينار فتكون قد اوقعت بدينار كونها في معرض
الوطي بالنسبة الى المسمى بزيد في قبال مقدار من المال فيسمى بدينار. بيان ذلك
ان الاسماء ومواد المشتقات كما سمعت سابقا اعواض عن المسميات
فالنكاح عوض عن الوطي وزيد عوض عن المسمى به ونفسي عوض عن نفس
المراة ودينار عوض عن مقدار من المال وهيئة افعلت وافعل منشأ
لانتزاع ايصال المتكلم المادة الى فاعلها في عالم اللفظ والباء وعلى على حسب
خصوصية المقام منشأ لانتزاع المقابلة. فيقولها انكحت او انكح اللتين
هما مستغنيتان عن الفاعل اللفظي ينتزع ايصال الوطي الذي يحتاج الى فاعل
ومفعول به وباتيانها بزيدا بعد لفظة انكحت المستغنية عن الفاعل
اللفظي ونفسي بعد زيدا ينتزع ان من لفظة زيد عوض عنه مفعول اول
لانكحت وهو الذي اريد ايصال المبدء اليه وان من نفسي عوض عنه
مفعول ثان لانكحت وهي التي اريد ايصال المبدء الى من لفظة زيد عوض
عنه بالنسبة اليها وقد يستفاد الاولية والثانوية في المفعولين بنحو آخر
وباتيانها بعد ما ذكرت بلفظة دينار المدخول فيها الباء او على
ينتزع ان المقدار المخصوص من المال الذي لفظة دينار عوض عنه هو
المقابل به لايصال الوطي. وحيث ان المنشأ لانتزاع امر عين ذلك
الامر المنتزع فايجاد تلك المنشآت للانتزاع عين ايجاد تلك المنتزعات المذكورة
ثم ان ايصال المبدء الى المحل في عالم اللفظ الذي هو مفاد الافعال

لما كان مهملا من حيث اتصاف المحل به وعدمه غير ملازم لاتصاف المحل
بالمادة بل كان يلائم الاتصاف وصرف الايصال في مورد ويكون عين الاتصاف
بخصوصية المورد كاحسن خلقه واجمله واجاد طبخه واتم صلبه وفي مورد
يفارق الاتصاف ويكون صرف الايصال كاكرمت زيدا فان اكرام احد لا
يستلزم صيرورته ذا كرامة فهو في كل مورد يتبع خصوصية ذلك المورد
وفي المقام لا يمكن ان يكون الايصال المستفاد من الهيئة على نحو الاتصاف
لان المقصود في المقام ايجاد ما يترتب عليه حلية الاتصاف بالوطي لا ايجاد
الاتصاف به مع ان الاتصاف بالوطي لا يصلح للانشاء بالهيئة في عالم اللفظ فلا بد
ان يكون المراد به الايصال الصرف فانه تامكن انشائه بالهيئة لان ايصال
المراة وطيها الى المسمى بزيد على نحو الايصال الصرف في قبال مقدار معين من المال
سار في جعلها نفسها في معرض الوطي بالنسبة اليه في قبال ما ذكر ومتحد
معه والجعل في معرض الوطي الذي هو كناية عن المعاوضة الخاصة المذكورة
صالح للانشاء بالهيئة في عالم اللفظ. واذ ليس المقصود من ايجاد المنتزعات
في القضية بمنشآت انتزاعها حكاية خارج مشاكل بل نفس المنتزعات مقصودة
اصالة فتكون القضية انشاء. وقد علمت ان كل امر وضعي وجعلي قابل
لايجاد بمنشأ الانتزاع في واحد من عوالم اللفظ والايماء وغيرها. وتارة
بان تجعل المراة لفظة العنوان الحاصل من الاتصاف بالزوجية المكنى بها عن المعاوضة
الخاصة المذكورة المضافة الى لفظة هي بدل عن تعاوضها نفسها على اللفظة
المبدل بها عن نفسها وتعلق المحل بلفظة مبدل بها عن مبلغ من المال الذي
تعاوض نفسها به بتوسط حرف من باء او على كان تقول انا زوجتك على دينار

او دينار فتكون قد اوقعت بذلك المعاوضة الخاصة المذكورة . بيانه ان الاسماء
ومواد المشتقات كاسمت مرارا عوامض عن المسميات فانا عوض عن نفس المراة
متكلمة و زوج عوض عن العنوان الحاصل عن الاتصاف بالزوجية المكنى بها
عن المعاوضة الخاصة المذكورة المنطبق على كل من الرجل والمراة فان الزوجية
في هذا المورد كسائر الموارد نسبة بين الرجل والمراة ونسبتها الى كل من الرجل و
المراة سواء وحصول هذه النسبة بينهما يحصل عنوان منطبق على كل من الرجل و
المراة يعبر عنه بزوج فكل من الرجل والمراة بعد تحقق هذه النسبة زوج للآخر
لان كون كل من الرجل والمراة معنونا بهذا العنوان يلحظ كونه مقابلا للآخر في الطرفية
لهذه النسبة كما هو الحال في كل متضايفين غاية ما هناك ان الاضافات قد تتحد
اطرافها في العنوان كالزوجية والجوار والاخوة وامثالها وقد تختلف كالابوة
والبنوة والعلية والمعلولية والفوقية والتحتية وامثالها فان عنوان الاب
غير عنوان الابن وعنوان العلة غير عنوان المعلول وعنوان الفوق غير عنوان
التحت وتشترك جميعها في ان حصول العنوان لكل من الاطراف بالنسبة الى الطرف الآخر
فكل من الزوجين زوج للآخر وكل من الجارين جار للآخر وكل من الاخوين اخ للآخر
والاب اب للابن والابن ابن للاب والعلة علة للمعلول والمعلول معلول للعلة والفوق
فوق للتحت والتحت تحت للفوق وهكذا والكاف عوض عن الرجل الذي تعاقدنا
نفسها بشيء ودينار عوض عن مبلغ من المال الذي تعاوضنا به فالاتيان
بتلك الالفاظ اتيان بالمسميات فحيث قالت انا جعلت نفسها موضوعا تجعلها
زوجتك على انا اوجدت الاتحاد بين نفسها وبين العنوان الحاصل من الاتصاف
بالزوجية الذي اضيف الى الرجل اضافة العنوان الى الطرف الآخر في
عالم اللفظ ، اذ الجعل منشا لانتزاع الاتحاد على ما هو في محله . والاضافة
منشا لانتزاع مطلق النسبة وتتعين بخصوصية المورد والمقام فقد تكون
ملكا كهذا بستان زيد وقد تكون نحوا من الاختصاص كهذا جل الفرس وقد

تكون نسبة الجزئية والكلية كهذا يد زيد وهكذا واذا كان المضاف عنوان احد
من طرفين متضايفين كان المضاف اليه مما يصلح لكونه طرفا اخر تعين ان تكون
النسبة المنتزعة من الاضافة النسبة التي تكون بين ذينك الطرفين كهذا ابن زيد
وذاك ابوه ومن هذا القبيل ما نحن فيه فان الزوج على ما قد سمعت لفظة
عنوان منتزع من اتصاف ذكر وانثى بالزوجية ومن حصولهما بينهما منطبق على
كل منهما وقد اتى بتلك اللفظة بدلا عن ذلك العنوان واضيفت الى الكاف
الذي هو بدل عن الرجل الذي فاوضه المراة نفسها بشيء حال كونه مخاطبا ،
فينتزع بالاضافة انتساب العنوان الى الرجل المخاطب في عالم اللفظ انتساب العنوان
الى الرجل المخاطب وقد احدثت المراة الاتحاد بين العنوان المنتسب الى الرجل المخاطب
انتساب احد المتضايفين الى الآخر وبين نفسها في عالم اللفظ حيث حملت لفظة كاف
المذكور المراد بها ذلك العنوان على انا التي اردت بها نفسها وقد ذكر ان الجعل
منشا لانتزاع الاتحاد وايجاد الاتحاد بين المراة وبين العنوان المنتسب الى
الرجل انتساب احد المتضايفين الى الآخر عين ايجاد الزوجية بين الرجل والمراة
فان الزوجية قد بينا انها اذا حصلت بين الرجل والمراة فحصولها بينهما ينتزع
عنوان منتسب الى الرجل انتساب احد المتضايفين الى الآخر منطبق على المراة ،
وهكذا ينتزع عنوان منتسب الى المراة انتساب احد المتضايفين الى الآخر منطبق
على الرجل وانطباق عنوان على امر عين اتحاده معه والمنتزع عين منشا الانتزاع
في الخارج وان كان مغايرا له بحسب التحليل العقلي ومتاخرا عنه بالطبع
فكانه يمكن ان يكون انا زوجك اخبارا عن اتحاد العنوان المذكور مع المتكلم
في الخارج بان يكون المقصود انك كما ترى العنوان المذكور متحدا مع المتكلم في
عالم الوجود اللفظي فهكذا في عالم نفس الامر والوجود الخارجي عن عالم اللفظ

واحد من طرفين متقابلين ينطبق على كل منهما ذلك العنوان صح

فيكون ما اوجد بمنشا الانتزاع في عالم اللفظ لحكاية الخارج كذلك
يمكن ان يكون نفس خارج جعل مبدل للخارج الذي كان قبله حيث
ان المراة لم تكن قبل زوجا للمخاطب ولم يكن منطبقا عليها عنوان الزوجية
بالنسبة الى المخاطب وكان انطباق الزوجية عليها بالنسبة الى المخاطب
وكونها زوجا له الذي هو كناية عن المعاوضة الخاصة المذكورة كرارا
امرا وضعيا وجعليا يحصل بايجاد منشا الانتزاع من هيئة لفظية او ايماء
او غيرها وقد قلنا غير مرة ان الجعل منشا لانتزاع الاتحاد وقد حمل
العنوان المنسوب الى الرجل المخاطب انتساب احد المتضايفين الى الآخر
على المتكلم في عالم الوجود اللفظي ولم يقصد به بالعرض حكاية خارج
مثلا كل المنتزع في عالم اللفظ هو المقصود اصالة . والحال في
ايجاد ارتباط اتحاد العنوان المذكور مع المراة بمبلغ معين من المال
بمنشا الانتزاع في عالم اللفظ كالحال في ايجاد الاتحاد بين المراة
والعنوان المذكور فان الارتباط المذكور كالاتحاد المذكور في كونه
امرا وضعيا وجعليا يتحقق بمنشا الانتزاع في واحد من عالم اللفظ والايماء
وغيرها والباء وعلى منشا لانتزاع الارتباط في عالم
اللفظ والارتباط المنتزع بهما يلائم المقابلة وغيرها ولكن لخصوصية
خصوصية المورد هنا تعين كون الارتباط المنتزع على وجه المقابلة
ولعلك تقول في نفسك اوليس العنوان منتزعا عن صدور الحدث
مثلا ومتاخرا عنه بالطبع فمن اين حصل العنوان الذي تحمله المراة على
نفسها في مقام تزويجها نفسها احدا بشيء والحال انها لم تعاوض نفسها
ولم تكن زوجا قبل هذا الجعل وهو غفلة منك عن ان ما هو فرع
تحقق منشا الانتزاع من العنوان هو المتحقق الموجود منه اذ

تحقق كل عنوان في كل موضوع فرع تحقق منشا انتزاع ذلك العنوان
في ذلك الموضوع واما مفهومه الكلي الذي علم وعرف حيث تحقق
بتحقق منشا انتزاعه وقطع النظر عن خصوصية المؤثر الفعلية
الوجود والتحقق وصار كليا فليس الاتيان به في قضية موضوعا او
محمولا . منوطا على تحقق منشا انتزاعه كما هو الحال فيما نحن فيه فان
ما نحن فيه هو جعل لفظ العنوان الكلي المراد به ذلك العنوان على اللفظة
المبدل بها عن المراة لايجاد الاتحاد بين المعنيين في عالم اللفظ
فيكون هذا ايجاد الاتحاد ايجادا للزوجية بين الرجل والمراة
كناية لكون الزوجية منشا لانتزاع ذلك الاتحاد حيثما تحققت
وحدوث الزوجية بهذا الاتحاد الحادث في عالم اللفظ لما يتبع
من كون الزوجية امرا وضعيا يحصل بمنشا الانتزاع في عالم اللفظ
او الايماء او غيرها وحاصل ما ذكر ان المفاد حيث انها منتزعة
عن اتصاف الموضوعات بالاحداث والاوصاف او عن صدورها
عنها او عن تعلقها بها . فاتصاف الموضوعات بالاحداث والاوصاف
وصدورها عنها وتعلقها بها متحد في الخارج مع انطباق المفاد على الموضوعات
بحيث ترى انه لا فرق في مقام الاخبار عن اتصاف موضوع بحدث
ووصف او صدوره عنه او تعلقه به بين ان يوتى بمنشا انتزاع
الاتصاف او الصدور او التعلق مع الموضوع في عالم اللفظ . وبين
ان يوتى بمنشا انتزاع اتحاد العنوان المنتزع عن الاتصاف او الصدور
او التعلق مع الموضوع في عالم اللفظ ويكون المقصود بما انتزع

في الصورتين بمنشأ الانتزاع في عالم اللفظ حكاية الخارج عن عالم
اللفظ فعلى هذا لا فرق في جعل شيء من النسب الجعلية بين ان يكون
المجعل بالايقاع بمنشأ انتزاع الاتصاف بتلك النسبة او صدورها او
تعلقها وبين ان يكون بالايقاع بمنشأ انتزاع اتحاد العنوان المنتزع عن
الاتصاف او الصدور او التعلق مع الموضوع لان المقصود احداث
تلك النسبة التي هي امر جعلي يتحقق بمنشأ الانتزاع في واحد من عوالم
اللفظ والايماء وغيرها وهو يحصل بكل من النحوين المذكورين و
لما ذكر نعرف احداث ارجاع المرأة الى نفسها المعبر عنه كناية بالطلاق
بايجاد منشأ انتزاع اتحاد المرأة مع العنوان المنتزع عن تعليق الطلاق
بالمرأة المنطبق عليها واحداث ارجاع العبد الى نفسه المعبر عنه بالتحرير
بايجاد منشأ انتزاع اتحاد العنوان المنتزع عن تعليق التحرير بالعبد المنطبق
عليه مع العبد ونادرة يكون المنشأ للانتزاع الحروف المنضمة الى الاسماء
كهذا بهذا وانا لك بهذا وهذا لك وامثال ذلك والامر في جميع ذلك
ظاهر مما تقدم فان قال قائل اولم تقل ان ايجاد النسب الوضعية حيثما
يوجدها موجد ليس بوجودات لفظية اولم تجعل ذلك من جملة ما
بها من يقول ان الحروف والهيئات قد وضعت لمعاني هي بازائها كالاسماء
فكيف التزمت بكون ايجادها بما هي منشأ لانتزاعها في عالم اللفظ
قلنا ان ايجاد كل نسبة وضعية كما سمعت آنفا لا محالة يكون بالايقاع
بمنشأ انتزاعها في واحد من عوالم اللفظ والايماء والكتب وغيرها
ووجوداتها اللفظية هي الالفاظ التي وضعت لماهياتها الكلية
المنتزعة من تلك النسب المتحققة بمنشآت الانتزاع كالزوجية الموضوعة
لما حصلت وانتزعت من قول المرأة زوجتك نفسي على كذا وكالبيع

والاجارة الموضوعين لما حصلت وانتزعت من قول بعت هذا بهذا واجرت
لا المحاذات بمنشآت انتزاعها في واحد من تلك العوالم المذكورة . فقد انحل
بعون الله جل جلاله الاشكالان فلله تعالى الحمد على ذلك وكل نعمة
انعمها وانت ان كنت طالبا لفهمه فتامل فيما ذكر على التفصيل عسى الله ان
يرشدك الى سواء السبيل . وحيث خفي ذلك ما ذكر على كثير من العلماء
الاعلام فضلا عن الاعوام تجشم الملتفتون منهم الى الاشكال للتفصي عنه
بارتكاب التجوز بالمجاز كما ان من لم يلتفت منهم اليه قد استراح . ولقد وقع
في ذلك مشاجرة في سالف الزمان بيني وبين من كان يحسب نفسه من
الاذكياء فالتزم بكون ما سوى الاوامر والنواهي اخبارا يحكى بها
انشاء في النفس . وكان ذلك منه من ضيق الخناق الذي حصل له
من الاشكالين واضل بذلك قوما وزعزع آخرين جهلا منه بان شأن
الهيئة في كل من الافعال الثلثة لابد ان يكون على نحو واحد فان كانت
الهيئة في الامر منشأ لانتزاع النسبة فلا محالة تكون في الماضي
والمضارع كذلك وان كانت في الماضي والمضارع حاكية للنسبة
فلا محالة تكون في الامر ايضا كذلك واعجب العجائب استثنائه
النهي ايضا كالامر مع ان هيئة النهي هي هيئة المضارع مع زيادة لا
فان كانت الهيئة في الماضي والمضارع حاكية للنسبة فلا يمكن ان
تقلبها كلمة لا عما هي عليها الى كونها منشأ الانتزاع . ولا ينشأ مثل هذا
الخبط الا عن الغرور المانع عن النظر والتامل في كلمات الاساطين الملتفتين

الى دقائق الامور اعاذنا الله وجميع المحصلين منه ومن سائر الشرور
وجهلا منه ايضا بان ما يحدث في النفس هو العلم والارادة والكراهة والحب والبغض
واللذة والالم . اما عدم كون اللذة والالم مما يراد انشاؤهما من البيع و
الاجارة والصلح وامثالها فواضح لا يحتاج الى البيان . واما غيرها فكل منها
يحتاج الى مستقل . وكون كل من البيع والصلح والاجارة وامثالها
واحدا من تلك الامور النفسية بمجرده مع قطع النظر عن التعلق ضروري
الفساد ومع لحاظه متعلقا بواحد من الامور التي يراد انشاؤها من البيع والصلح
وغيرهما واضح البطلان في غير الارادة . اذ ذلك الواحد ان كان هو
العلم فذلك العلم ان كان متعلقا بحقيقة ذلك الامر الذي اريد انشاؤه و
نفرضه البيع . فبديهي ان العلم بحقيقة البيع الذي هو المعرفة به ليس عين
انشاء البيع . وان كان متعلقا بتحقق حدوثه او بتجدده وضوح كونهما
اجنبيين عن انشاء البيع كوضوح السابق عليهما . وحال الحب والبغض كحال
العلم واما الارادة فهي ايضا بمجردها لا تكون انشاء شيء مما يراد
انشاؤها وانما هي سبب لاحداثه بمنشأ الانتزاع فليس ارادة احداث
البيع احداثا للبيع بل هي سبب لاحداثه باسبابه وعلله ومنشآت
انتزاعه . واما كون الاسلام مما يتحقق بالنفس فلان الاسلام
كون الشخص سلما لمن اسلم له وهو يتحقق بارادة جعل نفسه عبدا
لمن اسلم له ومنقادا له في اوامره فان تلك الارادة منه عين كونه
سلما له كما ان كون الصوم الذي هو نوع من العبادات مما يتحقق في النفس
ايضا من هذا القبيل لضرورة ان عدم الاكل والشرب مطلقا ليس صوما
ما لم يكن تركا لهما والترك انما يتحقق بالقصد والارادة كان يقصد

بالفعل لان ما سبق الانشاء وان كان لا اشكال في كونه انشاء ولا ريب في كونه منشأ لانتزاع ما اريد انشاؤه
وايجاده ولكن حيث عقب بالتعليق على امر اجنبي عن وجوده او غير ثابت وهو منشأ لانتزاع تاخر انشائها
اريد انشاؤه الى حدوث ما ليس في وجوده وثبوته ما ليس ثابت فاقتضت اطراف الكلام حيث صار منشأ لانتزاع
ايجاد النسبة الخاصة بالفعل ومنشأ لانتزاع لا ايجادها بالفعل وخرج عن كونه منشأ لانتزاع ايجاد النسبة
بالفعل فلا تتحقق البيع بقولك بعت هذا بهذا ان جاء زيد وكذلك الامر في سائر العقود ولا الطلاق بقولك
انت طالق ان خرجت من بيتي بغير اذني وكذلك الحال في سائر الايقاعات حتى في البعث والزجر وما شاكلهما
من تعليقهما على امر كقول الطبيب لمريض كل هذا الرمان ان لم يكن حامضا والامر بزيد ان جاءك وقتله
ان قاتلك فليس من التعليق الصائر بشيء فان التعليق في كل من الامثلة المذكورة وما ضاهاها اما
من قبيل تعليق الحكم على علته وما يدخل فيها من الشرط وعدم المانع او على موضوعه وما يدخل فيها فيه و
كل حكم متوقف على وجود موضوعه وما يدخل فيه وعلى وجود علته وما يدخل فيها بالضرورة سواء كان
موضوعه الموضوع ومدخله ما يدخل فيه وعلته العلة ومدخله ما يدخل فيها واعتبار اعتبار
فلو وجد نسبة انشائية وعلقت على وجود موضوعها او ما يدخل فيه او على وجود علتها او ما يدخل فيها لم يكن
ذلك التعليق مانعا لها لان غير التعليق عدم حدوث ما اريد احداثه وايجاده بمنشأ الانتزاع
بمنشأ الانتزاع حصر هي بتقدير وجود احد على كل تقدير ~~لا يكون حدوث النسبة وايجادها على تقدير~~
~~وجود ايجادها على تقدير الوجود~~ والحال ان التقدير المعلق عليه لم يتحقق ويحتمل عدم تحققه او لم يثبت
ويحتمل ثبوت خلافه ~~مع كونه~~ ليس معه عن كونه منشأ لانتزاع النسبة الخاصة منشأ لانتزاعها بالفعل و
التي توجد انتزاعها بالفعل لا تحدث بالفعل ما اريد احداثها بالفعل وهو معنى منشأ
فان منشأه وبطلانه عبارة عن عدم ترتب الاثر عليه وهو في الصورة كذلك فانه حيث لم تحدث النسبة
الخاصة بالفعل بسبب التعليق لا تحدث بمرتبة بعد حين ايضا فانه لو كان صالحا للحدوث لانتزع منه
بمجرد التكلم به لان حدوث النسبة ليس ~~[illegible]~~ واثر ايجادها منه فان اريد حدوثها بعد ذلك بسبب
اعادة المنشأ للانتزاع على وجه صحيح اي من دون تعليق كي تنتزع منه النسبة الخاصة بالفعل

منشأ انتزاع

لانتزاع فعلية النسبة الخاصة

فان فعلية النسبة الخاصة لم تنتزع ما الى من الاول ولا تنتزع منه بعد ذلك الحال

وبالجملة لما كان التعليق ملازما للترديد فلم يكن الكلام الانشائي المشتمل عليه منشأ لانتزاع
معنى النسبة الخاصة لمنافاة التعليق الملازم للترديد المعنى وكون ذلك بالنسبة الى ما كان
التعليق فيه على غير الموضوع والعلة وما يدخل فيهما واما ما كان التعليق فيه على الموضوع والعلة
وما يدخل فيهما فلا ينافي ذلك التعليق معنى نسبته ~~فان النسبة مع عدم تحقق الموضوع والعلة~~
~~وتحقق~~ ~~لا~~ التعليق عليهما كلا تعليق فان احد التقديرين في صورة التعليق عليهما لا يجتمع مع
النسبة لاستحالة وهو تقدير عدم الموضوع او العلة اذ تحقق النسبة مع عدمهما محال

ويريد ان لا ياكل ولا يشرب الى المغرب مثلا فلذلك لو اكل غفلة
من دون تغيير القصد لم يخرج عن كونه تاركا لها فالصوم في الحقيقة
هو ارادة عدم الاكل وعدم الشرب المقتضيه لهما ولو كان بالفرض
والتقدير وهذه الارادة الخاصة هي التي يعبر عنها تارة بالتوطين
وتارة بالامساك وتارة بالترك وهذه الارادة الخاصة
مطلوبة من العباد ولكون الصوم عين الارادة المذكورة لا يحتاج
الى نية وراء نفسه كسائر العبادات فانه عين النية وكيف كان
فلا اشكال في كون الكلام الانشائي ايجادا لما يكفلها من النسبة الخاصة
بالفعل فتعليقه على امر اجنبي تاخيرا له الى حدوث ذلك الامر
ان كان مما يحدث فيها ياتي والى ثبوت حدوثه ان كان مما يحتمل
حدوثه فلا يكون معه ما هو ايجاد بالفعل ايجادا بالفعل

رسالة في الحيض بخط مرحوم ميرزا شيخ اسمعيل استرآبادي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان من ماء مهين والصلوة على سيدنا محمد خاتم النبيين وآله واوصيائه الهادين المرضيين اما بعد فهذه رسالة في الدماء الثلثة قد كشفت فيها حقيقتها وبينت على نحو الاختصار احكامها على وفق ما اقتبستها من الاثار الواردة عن العترة الطاهرة عليهم الصلوات الوافرة فنقول وبمون الحق جل جلاله ان العلماء رضي الله تعالى عنهم زعموا ان الدم الذي يسيل من فروج النساء بالطبيعة من دون ان يستند الى قرحة وامثالها الخارجة عما هو طبيعي في فروج النساء على اصناف ثلثة الحيض والنفاس والاستحاضة . واتفقوا في الجملة على انها توجب الحدث الاكبر الذي لا يجوز ولا يصح معه الصلوة والصوم الا بتعقبه بالطهارة الكبرى الحاصلة من الغسل مختلفين في كون الطهارة الكبرى بوحدتها كافية في جواز الصلوة والصوم وصحتها وكونها مفتقرة الى انضمام الطهارة الصغرى اليها .

واعترفوا في الجملة بان دم النفاس هو دم الحيض غايره بسبقه بالاحتقان والحق الذي لا ريب فيه ان الدم السائل من فروج النساء بالسبب الطبيعي نوع واحد يختلف بسبقه بالاحتقان بالحبل وعدم سبقه وبكون سيلانه على الحدود الطبيعية وخروج سيلانه عن الحدود الطبيعية . وحدوده الطبيعية كما اتفق عليها العلماء رضي الله تعالى عنهم ثلثة ايام قلة وعشرة ايام كثرة فسيلان الطبيعي من الحيض لا يكون اقل من ثلثة ايام ولا يكون اكثر من عشرة ايام فان لم ينقطع عن ثلثة ايام ولم يزد

على عشرة ايام سواء كان مسبوقا بالاحتقان بالحبل ام لم يكن جرت عليه احكام الطبيعي منه وهي حرمة الصلوة والصوم على من سال الدم من فرجها وحرمة المباشرة عليها وعلى زوجها ما دام الدم سائلا قال الله عز من قائل يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن اه وان نقص عن الحدود الطبيعية كان ينقص عن ثلثة ايام متواليه او غير متوالية او زاد عليها كان يزيد سيلان الدم على عشرة ايام سواء استوعب سيلان الدم تمام العشرة ايام وزاد عليها او سال الدم في اول العشرة يومين او ازيد ثم انقطع اياما ثم سال ثانيا في اليوم العاشر واستمر حتى جاز العشرة وزاد عليها فانه ايضا دم الحيض لو خلينا وانفسنا لاجرينا فيها احكام الطبيعي منه ولكن الشارع صلى الله عليه وآله احل ما خرج منه عن الحدود الطبيعية محل سائر الموضوعات المشابهة له الخارجة عن الاعتدال والحد الطبيعي كالبول والغائط والريح كما ان هذه الاسباب من الاسباب للاحداث الصغيرة اذا خرجت عن الاعتدال والحد الطبيعي ينظر فان اهمل حدودها في اثناء الليل والنهار بمقدار ما يمكن اتيان مقدار اقل ما يجب من الصلوات الخمس فيه انتظرت تلك المهلة لاتيان اقل ما يجب من الصلوات والا يجمع بين كل صلوتين بطهارة و لا يعتنى بما يحدث في الاثناء كذلك الحال في دم الحيض فان الخارجة عن الحدود الطبيعية منها لا تخلو من وجهين اما مستحاضة السيلان يمكن حبسها بادخال القطنة في الفرج بحيث لو لم

تخرج القطنة منه لم يخرج الدم بنفسه خارج الفرج فذات هذا
النحو من الدم متى رات هذا النحو من الدم غسلت فرجها و
اغتسلت وادخلت قطنة في فرجها وصلت جميع صلواتها بذلك
الغسل ما لم تخرج القطنة من فرجها للبول او غيره ولم تحدث
شيئا من سائر الاحداث فان اخرجت القطنة جددت الغسل
واستانفت واعنى به انها غسلت فرجها واغتسلت وادخلت
قطنة في فرجها للصلوات المستقبلة وان لم تخرج القطنة ولكنها
نامت او خرج منها الريح توضأت وضوء الصلوة للصلوات المستقبلة
واما شديد السيلان بحيث لا يمكن حبسها بادخال القطنة في الفرج
لكون شدة السيلان بحيث ينقب الدم القطنة ويخرج خارج
الفرج والدم مع كون الحال ذلك اما مستمر السيلان بلا امهال ووقوف
واما ان لسيلانه انقطاع ووقوف وامهال بمقدار ما يمكن اتيان
اقل الواجب من الصلوات الخمس فيه
فان كان لسيلانه وقوف
وامهال بمقدار ما يمكن اتيان اقل الواجب من الصلوات الخمس فيه
غسلت فرجها واغتسلت واتت باقل الواجب في تلك المهل والفرج
وان لم يكن لسيلانه وقوف وامهال بمقدار ما يمكن اتيان اقل
الواجب من الصلوات الخمس فيه غسلت فرجها واغتسلت
واحتشت بكرسف وصلت ولا تعتني بما يسيل من الدم و

لا فرق فيما ذكر من الحكمين بين كون السيلان مستمرا او كونه
ذا وقوف وامهال بالنسبة الى تمام الصلوات الخمس او بعضها هذا
بالنسبة الى الصلوة واما بالنسبة الى الصوم فكذلك ان كان لسيلان
الدم وقفة وامهال بمقدار ما يمكن اتيان الصوم فيه واعنى به انها
قبل الفجر بشيء الى شيء بعد الغروب غسلت فرجها قبل الفجر واغتسلت
ونوت الصوم وان لم يكن لسيلانه وقفة مطلقا او بمقدار ما يمكن
اتيان الصوم فيه فكذلك غسلت فرجها قبل الفجر واغتسلت واخذت كرسفا
ونوت الصوم هذا اذا لم يضر استعمال الماء في غسل الفرج او الاغتسال
او في كليهما والا فاتيان الصلوة مع النجاسة واتيان الصلوة والصوم
مع الطهارة الترابية متعين ويقرب ما ادعيناه من اتحاد الثلثة
وجوه (١) ان المادة في حاض واستحاض امر واحد وانما الامتداد
والزيادة يستفاد من الاستفعال فلا بد ان يكون المعنى ايضا واحدا
(٢) ان المنشأ لقذف الدم الذي يعبر عنه بدم الاستحاضة ليس امرا
خارجا عما هو طبيعي للنساء وامرا ورا ما هو سبب لسيلان دم الحيض
كانخراق العذرة وانفجار الفرجة وامثالها مما يتفق احيانا كالاعتداء
وغيره بل المنشأ لسيلان الدم الذي يعبر عنه بدم الاستحاضة هو المنشأ
لسيلان دم الحيض بعينه غاية ما هناك ان سيلان الدم في الاستحاضة
يخالف العادات الطبيعية للنساء بالزيادة والنقصان كما يشهد به

علم التشريح فلو كان منشأ دم الاستحاضة امرا خارجا عما هو طبيعي
للنساء لم يكن معنى لعد سيلان ذلك الدم من اسباب الحدث
(٣) ان الدم الذي امتد سيلانه من حين قذف الرحم اياه الى
شهر وشهرين مثلا لا يكون ما يسيل منه في ايام اقبال ما يسيل منه بقوة
وشدة مغايرا لما يسيل منه في ايام الادبار لما يسيل منه بضعف و
فتور في الذات والحقيقة كما انه اذا ادمى شخص موضعا من جسده
بدية وامتد سيلان الدم من ذلك الجرح وغاير آخر الدم اوله في اللون
مثلا بان كان آخره اسود او احمر وآخره اصفر لم يوجب تلك المغايرة
مغايرة بين اول الدم وآخره في الذات والحقيقة ولم يخرج صفرة
اللون ذلك الدم عن كونه دم ذلك الجرح وهكذا الامر في سائر الاوصاف
كالقوة والشدة والحرارة والضعف والفتور والبرودة نعم ان
كان دم الاستحاضة عين دم الحيض ولكنه خرج عن الحدود الطبيعية بزيادة او
نقصان كما زعمناه كان لتشخيص الطبيعية منها وتمييزها عن ما خرج عن
الحدود الطبيعية بالاقبال والادبار والقوة والضعف والشدة والفتور
والحرارة والبرودة وسودة اللون وحمرته وصفرته معنى (٤)
انه لو لم يكن دم الاستحاضة عين دم الحيض ولكنه خرج عن الحدود الطبيعية
بالزيادة او النقصان وسلب عنه بخروجه عن الحدود الطبيعية حكم الطبيعي
منه وعرضه حكم سائر الاحداث الحادثة عن الحدود الطبيعية
كالسلس والبطن وغيرهما وكان في نفسه حدثا حكمه ما هو المقرر
ولم ينافه بحسب ذاته الصلوة والصوم لم يكن للتحيض عند استمرار
سيلان الدم شهرا او شهرين وعدم معرفة ايام العادة عدة ايام
في علم الله تع معنى لان ترك الصلوة والصوم ايام الحيض لمنافاة

الحيض اياها بحسب الذات فاذا التبس الامر على امراة ولم يتميز ايام حيضها
من ايام استحاضتها دار الامر بين ان تترك العبادتين تمام ايام الالتباس
حتى يتيقن بان الاتيان بالعبادتين لم يصادف ايام حيضها التي حرمتا عليها
فيما ترجيحا لجانب الحرمة وبين ان تاتي بهما في تمام تلك الايام ترجيحا لجانب
الوجوب فيتيقن على الاجمال ان بعض ما اتت بها من العبادتين باطلة لمصادفته
ايام حيضها ثم تقضي من الصوم ما صادف تلك الايام في ايام اخر واما تركها
في عدة من ايام الالتباس فتترك من دون جهة تشرف لان الترك
ان كان للاحتراز عن مصادفة الاتيان بالصلوة والصوم ايام الحيض
التي حرم الصلوة والصوم عليها فيها فهو غير حاصل بهذا الترك لاحتمال ان
يكون الترك واقعا في ايام الاستحاضة والاتيان بالعبادتين في ايام الحيض
بخلاف ما اذا كان الامر على ما قلناه من كون دم الاستحاضة عين دم
الحيض خرج عن الحدود الطبيعية بالزيادة والنقصان فان المنافاة
للعبادتين على هذا مشترك بين الدمين بحسب الحكم الشرعي الاولي لكونهما
دما واحدا واختصاص دم الاستحاضة الذي هو في الحقيقة حيض ايضا
بالاحكام المخصوصة المقررة شرعا بخروجه عن الحدود الطبيعية تلك
الاحكام احكام ثانوية طرئت لها بطريق عنوان المرض لها فحقيقتها واحدة
وانفكاك كل منهما عن الاخر بكون احدهما طبيعيا والاخر غير طبيعي
اشتبه كل من ايام الطبيعي وغير الطبيعي بالاخر جاز ان يجعل عدة من
تلك الايام بمنزلة ايام الطبيعي ويحكم فيها بترك العبادتين ويجعل
ما عداها بمنزلة ايام غير الطبيعي سواء صادف الواقع ام لم يصادف
لما ذكر من ان حقيقة الطبيعي وغير الطبيعي واحدة وكل منهما مناف -

للعادتين بحسب الحكم الشرعي الاول وعلى هذا ما يحتمل من المخالفة للواقع هي مصادفة ايام ترك العادتين لايام غير الطبيعي من دم الحيض الذي حكمه الاولى المنافاة للعادتين وهذا المقدار من المخالفة للواقع عند الاضطرار مما لابد منه (٥) جعل ما زاد على ايام العادة او على العشرة من دم الحيض الذي سال من حين قذف الرحم اياه متصلا ومستمرا الى ان جاوز ايام العادة او العشرة استحاضة وكذلك جعل ما زاد على ايام العادة او على العشرة او على ثمانية عشر او على عشرين او على ثلثين او على اربعين او على خمسين من دم النفاس الذي سال من حين الولادة متصلا ومستمرا الى ان جاوز ما ذكرت بمنزلة الاستحاضة لان كون الدم واقعا فيما يزيد على ايام العادة او العشرة في الحيض وكونه واقعا فيما يزيد على ايام العادة او على العشرة او على ثمانية عشر او على عشرين او على ثلثين او على اربعين او على خمسين لا يجعله مغائرا لما قبله المتصل به زمانا المتحد معه منشأ ثم يخرج به الدم عن الحد الطبيعي ويحصل له بذلك عنوان المرض وسيزداد ذلك توضيحا في طي المطالب الاتية انشاء الله تعالى فالواجب الان رفع شبهة مخالفة ما ذكرناه لما تراءى جملة من الاخبار منها ما قاله ابو عبد الله الصادق ع في جواب سئلته عن الدم الذي استمر بها الشهر والشهرين وقد كانت تختلف عليها ايام حيضها تتقدم يوما ويومين او ازيد وتتاخر مثل ذلك من ان دم الحيض ليس به خفاء اسود حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة فاسد بارد وقول النبي ص ان دم الحيض اسود يعرف وايضا قوله ص لفاطمة بنت ابي حبيش ليس ذلك بحيض انما هو عرق ومنها ما قاله ايضا ص حين سئل عن الاستحاضة انما ذلك عرق غامر او ركضة من الشيطان

اما الحديثان الاولان المرويان عن النبي ص والصادق ع فليس المراد بهما ان كلا من دم الحيض والاستحاضة مغاير للاخر بالذات وان كلا منهما متميز عن الاخر بالحقيقة كمغايرتهما للبول والمني بل المراد ان الطبيعي من دم الحيض وما يسيل منه على وفق العادات الطبيعية للنساء مغائر لما يسيل منه على خلاف العادات الطبيعية للنساء وما يسيل منه على نحو المرض ومتميز عنه في الاوصاف ولا يشتبه على النساء غالبا وان الحديثان الاخيران المرويان عن النبي ص والباقر ع يحيلان كلام الباقر ع عين كلام النبي ص مع شيء زائد وهو قول الباقر ع غامر او ركضة من الشيطان فينبغي ان نبتدي ببيان المراد بما هو مشترك بين الكلامين الشريفين وهو قولها ليس ذلك بحيض وانما ذلك عرق وان كان جملة (ليس ذلك بحيض) غير ملفوظ في كلام الباقر ع فنقول قولها ص عرق وهما العالمان بما قالا من عرقه اذا قطعه والمراد ان ذلك قطع وحيث كان كل من دم الحيض ودم الاستحاضة على نحو مغائرتهما ناشئا عن القطع اعني القطع في شيء من العروق الشريفة اتيد بالتنكير كون ذلك القطع حائزا لخصوصية ما وهو كون محل القطع محتقنا فيه الدم وافاد الباقر ع هذه الخصوصية بلفظة غامر من الغمر وهو الكثرة والوسعة والاحاطة تقريبا ومن المعلوم ان القطع في شيء من العروق الشريفة لا يكون ذا كثرة ووسعة واحاطة الا باحتقان الدم في المحل وايضا من المعلوم ان الدم الخارج من محل حال كونه محتقنا فيه الدم وان كان مماثلا للدم الخارج عن ذلك المحل حال كونه غير محتقن فيه الا انه يغايره من جهة كون المحل حال خروجه

مشتملا على الاحتقان الذي هو نحو من الامراض فصح ان يقال انه غيره وانه ليس به مع كونه بحسب الذات اياه ومعنى كل خبر ينفي الحيضية عن دم الاستحاضة وحيث تبين اجمالا ان دم الاستحاضة هو دم الحيض خرج عن الحد الطبيعي فلنرجع الى ما اشرنا اليه من ان حكم دم الاستحاضة لخروجه عن الحد الطبيعي على خلاف حكم ما كان على وفق العادة الطبيعية فنقول متى خرج دم وعلم انه ليس من قرحة ولا من عذرة ان كانت المراة محلا لاحتمال كون الدم الخارج منها عذرة تركت الصلوة والصوم بمجرد رؤية الدم لان الاصل عدم خروجه عن الحدود الطبيعية بزيادة او نقصان فان امتد السيلان ولم ينقص عن ثلثة ايام ولم يزد على عشرة ايام فذلك الدم دم الحيض وان نقص عن ثلثة ايام كان ترى الدم لحظة او يوما او يومين ثم ينقطع الدم عنها ولا ترى الدم بعد ذلك حتى تمضي عشرة ايام من يوم رات الدم فذلك الدم لكونه خارجا عن الحد الطبيعي بالنقصان لا تاثم الصلوة والصوم وان كانت المراة تدع العادتين برؤية الدم ولكنها بعد تبين خروجه عن الحد الطبيعي بالنقصان وتمضي ما تركت من العادتين وانما قلنا ركان ترى الدم لحظة او يوما او يومين ولا تر الدم بعد ذلك حتى تمضي عليها عشرة ايام من يوم رات الدم لانها ان رات الدم يومين مثلا ثم انقطع حتى مضت عليها تسعة ايام ولما كان اليوم العاشر رات الدم ايضا او رات الدم يوما ثم انقطع حتى مضى عليها ايام ثم رات الدم يوما آخر ثم انقطع ايضا فلم تر دما حتى اتى عليها اليوم العاشر من يوم رات الدم الاول ورات ايضا في ذلك اليوم العاشر دما كانت تلك الايام

ليست بحيض وهي

المتفرقات ايام الحيض الطبيعي ويدل على ما ذكرنا ما رواه يونس عن بعض رجاله عن الصادق ع انه ع قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك ان المراة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم ويكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلثة ايام فاذا رجعت الى ثلثة ايام ارتفعت حيضتها ولا يكون اقل من ثلثة ايام واذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم بعد ما رات يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى العشرة ايام فان رات في تلك العشرة ايام من يوم رات الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي راته مع هذا الذي راته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض وان مر بها من يوم رات عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي راته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من جوف فعليها ان تقضي الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب ان تقضي ما تركت من الصلوة في اليوم واليومين وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام واذا حاضت وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رات الدم من اول ما رات الثاني الذي راته تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة تغتسل ما تغتسل المستحاضة وقال كلما رات المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض. وهذه الرواية كما ترى اوضح بانم بيان

ان اليوم الاول واليوم الثاني مثلاً من العشرة اللذين رات المراة
فيها الدم ثم انقطع الى اليوم العاشر مع اليوم العاشر الذي رات فيه الدم
ايضا وان اليوم الاول واليوم الخامس من العشرة اللذين رات فيهما الدم
ثم انقطع الى اليوم العاشر مع اليوم العاشر الذي رات فيه الدم ايضا
ايام الحيض الطبيعي والايام الخاليات من الدم الواقعة في خلال الايام
التي رات فيها الدم ليست ايام الطهر الواقع بين الحيضتين وان كانت ايام
طهر بلحاظ آخر بمعنى ان المراة تغتسل فيها وتصلي وتصوم ولكن ليس هذا الطهر
طهرا يكشف عن كون الدمين اللذين وقع ذلك الطهر بينهما حيضتين لان كل
دمين لم يتخلل بينهما طهر بمقدار عشرة ايام فنساهما واحد فالطهر طهر ان تصلي
فيه المراة وتصوم من دون ان يكشف عن كون الدمين حيضتين وعن كونهما
عن منشاين وذلك ما كان ايامه اقل من عشرة ايام وطهر يكشف عن كون
الدمين عن منشاين وعن كونهما حيضتين وذلك لا يكون ايامه اقل من عشرة
ايام ويصرح بذلك ما رواه عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع قال
سئلت الصادق ع عن المراة اذا طلقها زوجها متى تملك نفسها فقال
اذا رات الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام
قرئها فقال ع اذا كان الدم قبل العشرة فهو املك بها وهو من الحيضة التي
طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة فهي املك بنفسها
وان زاد سيلانه على عشرة ايام واستحاضت فان كانت لها عادة كان ما
زاد على العادة غير طبيعي تعمل فيما زاد ما تعمله المستحاضة وان كانت لها
عادة ولكنها ضيعتها من طول استمرار سيلان الدم واختلطت عليها فلم تذكر
اين كان موضعها من الشهر وكم يوما كانت تحيض جعلت ايام اقبال الدم في
كل شهر ايامه الطبيعية وايام ادباره غير ايامه الطبيعية توضيح ذلك
ان مثل سيلان في كل شهر يتجدد ويتجدده يتجدد سيلان الدم والدم

الجديد لا محالة يكون حائلا كثيرا شديد اللون والنتن بالنسبة الى ما هو
بخلافه وذلك معنى اقبال الدم وفي اواخره اذا لم ينقطع يكون باردا قليلا
رقيقا مائلا الى الصفرة وهذا معنى ادبار الدم وهكذا الحال فيمن نسي الوقت
وذكر العدد فانها تجعل اول اقبال الدم في كل شهر اول ايام حيضها واخر ايام
حيضها آخر عدد تذكره وفيمن لم تستقر لها عادة في الوقت بل كان ايامها
تتقدم مرة وتتاخر اخرى فانها ايضا ترجع الى اقبال الدم وادباره كما
ورد في رواية اسحق بن جرير حيث قال فيها قالت فان الدم يتمر بها الشهر
والشهرين والثلثة فكيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل
صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين
والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما عليها قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار
له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الحديث واما من نسي العدد و
ذكر الوقت بحيث ان نسيان العدد لا يجامع ذكر تمام الوقت فلا محالة يكون
المقصود منه ذكر شيء من الوقت اوله او وسطه او آخره او ذكر شيء منه
اجمالا كان تذكر ان اليوم الخامس عشر من كل شهر كانت تكون حائضا فان كانت
ذاكرة اول الوقت وصادف ذلك اليوم اول الذي بعده اول اقبال الدم تركت
العبادتين من ذلك اليوم الى ادبار الدم وتغتسل عند ادباره وتصلي وتصوم وان
كانت ذاكرة وسطه فان كانت تذكر انه كان وسطه الحقيقي وصادف يوم
او ايام قبل ذلك اليوم الذي تذكر انه كان وسطه الحقيقي اقبال الدم جعلت ذلك
اليوم او تلك الايام التي صادفت اقبال الدم من ايام حيضها وجعلت ذلك اليوم الذي
تذكر انه كان وسط حيضها الحقيقي محفوفا بايام بعده تناسب كون ذلك اليوم وسطا
بمعنى ان تكون مساوية عددا للايام التي سبقت ذلك اليوم الذي ذكرت انه كان
وسط حيضها الحقيقي وان كانت تذكر انه كان وسطه اجمالا وصادف يوم او ايام
قبل ذلك اليوم اقبال الدم جعلت ذلك اليوم او الايام التي صادفت اقبال الدم من ايام
حيضها وحفت ذلك اليوم الذي تذكر انه كان وسطا بيوم او ايام بعده الى ادبار

الدم وان كانت ذاكرة آخره وصادف ايام قبل ذلك اليوم اقبال الدم جعلت
جميع تلك الايام مع ذلك اليوم ايام حيضها مراعية في جميع ما ذكرت عدم تجاوز
الايام العشرة وان كانت ذاكرة اول الوقت ولكن لم يصادف ذلك اليوم وما بعده
اقبال الدم جعلت حيضها القدر المتيقن وهو ثلثة ايام او عدد اتيقنته لاحتمال
عدم كون المانع من الجارتين ازيد من المتيقن وان كانت ذاكرة وسطه الحقيقي
ولكن لم يصادف الايام التي قبله اقبال الدم حفت ذلك اليوم بيوم قبله ويوم
بعده وجعلت حيضها ثلثة ان لم يتيقن ان ايامها كانت ازيد من ثلثة والا حفته
بيومين قبله ويومين بعده وجعلت حيضها خمسة وان كانت ذاكرة وسطه اجمالا
ولكن لم يصادف يوم او ايام قبل ذلك اليوم اقبال الدم حفت بيوم قبله ويوم بعده
وجعلت حيضها ثلثة ايام ان لم يتيقن ان ايامها كانت ازيد من ثلثة والا حفته
بيومين قبله ويوم بعده او بالعكس وجعلت حيضها اربعة وان كانت ذاكرة
آخره ولكن لم يصادف الايام التي قبله اقبال الدم جعلت ذلك اليوم مع يومين
قبله ايام حيضها ان لم يتيقن ان ايام حيضها كانت ازيد من ثلثة ايام والا جعلته
مع ثلثة ايام قبله ايام حيضها كل ذلك للاصل الذي ذكرناه وان لم يكن لها
ايام متقدمة بل كان ما رات اول دم رات واستمر بها واستحاضت فان كان
لاقرائها اقرانها واخواتها وعماتها وخالاتها انضباط تستكشف عنه ان يكون قرئها
مثل اقرانها جعلت قرئها مثل اقرانها والا تركت العبادتين بمجرد رؤية الدم
في الشهر الاول الى ان يجاوز العشرة للاصل فاذا جاوز العشرة فعل ما تفعله المستحاضة
وفيما بعد ذلك من الشهور ان استمر الدم جعلت حيضها ثلثة ايام وطهرها سبعة
وعشرين يوما للاصل ايضا وما رواه ابن بكير عن الصادق ع المراة اذا رات الدم في اول
حيضها فاستمر تركت عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك
تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما قال الحسن قال ابن بكير
هذا مما لا يحدون منه بدا صريح فيما قلناه ومثلها رواية الاخرى قال في الجارية
اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر الصلوة فلا تصلي حتى تمضي
اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة

ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تتركت في المرة الثانية اقل ما تترك امراة الصلوة
وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلث ايام فان دام عليها الحيض صلت
في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها
للصلوة اقل ما يكون من الحيض ورواية سماعة قال سالته عن جارية حاضت
اول حيضها ودام معها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقرائها اقرائها
فان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ايام فان المراد
بقوله فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ايام ان اكثر جلوسها وهو اول جلوسها
عشرة ايام وان اقله وهو ما بعد ذلك ثلثة ايام كما صرح بذلك في روايات
ابن بكير لا انها مخيرة بين العشرة والثلثة فان التخيير بين هذين الاقل والاكثر
لا معنى له واما ما في رواية يونس الطويلة من ان المبتدئة تحيض في كل شهر ستة
ايام او سبعة ايام وتصلي ثلثة وعشرين يوما او اربعة وعشرين يوما فللاصل
الذي وقع في هذه الفقرة والستة الثانية لا ينبغي ان يستند اليها في استنباط
الحكم فان مؤدى الرواية ان هذه السنن الثلث لقاطبة النسوان ولا
اختصاص لواحدة منها بواحدة منهن دون واحدة وتما يدل على ذلك قوله
ان رسول الله ص سن في الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لبس سمعها و
فهمها ولم يدع لاحد فيه مقالا بالراي ومع ذلك قال يونس قال الصادق
واراه قد سن في هذه غير ما سن في الاولى والثانية وذلك لان امرها
مخالف لامرهن الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت حسنا
او اقل من ذلك ما قال لها تحيضي سبعا يكون تدارها بترك الصلوة ايامها وهي
مستحاضة غير حايض وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع وكانت ايامها عشرة
او اكثر لم يامرها بالصلوة وهي حايض فان من المعلوم ان ليس ايام كل امراة في اول ما

ترى الدم ستا او سبعا فلا بد ان يكون الامر بالجلوس ستا او سبعة ايام محتجا بحمنة بنت جحش هذه المفترة ناضحت مودى اول الرواية واعجب من ذلك قوله (ص) وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع وكانت عشرة او اكثر فانه ما اتفقت عليه الامامية على ما نقلوه من ائمتهم اهل العصمة ان اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة واما كون ايام الحيض الطبيعى اكثر من العشرة فلم يقل به احد من الامامية وانما هو من مذاهب العامة واما دم النفاس فقد بينا انه عين دم الحيض قد احتبس بالحمل كما هو المنقول ويخرج بخروج الولد واعترف بذلك العلماء رحمهم الله تعالى لصراحة الاخبار فى ذلك وحكمه حكم دم الحيض فان لم يخرج عن الحد الطبيعى فى القلة والكثرة تركت الصلوة فى ايام سيلانه وصلت عند انقطاعه كما عرفت فى الحيض وان نقص عن ثلثة ايام كان لم تر الدم الا يوما او يومين الا ان مضت من يوم وضعت الحمل عشرة ايام فضت ما تركتها من الصلوة فى اليوم او اليومين كما عرفته فى الحيض وان زاد سيلانه على عشرة ايام من يوم وضعت الحمل علت فيما زاد على عادتها ان كانت لها عادة ما تفعله المستحاضة وان لم تكن لها عادة جعلت ما فى العشرة نفاسا وفيما زاد على العشرة تفعل ما تفعله المستحاضة وان استمر الدم شهرا او شهرين او ازيد جعلت حيضها فيما بعد ذلك ثلثة ايام كما عرفت فى الحيض وان كانت لها عادة ولكنها نسيت عادتها جعلت ايام حيضها فيما بعد العشرة ايام اقبال الدم وتعمل فى ما عداها عمل المستحاضة مع رعاية عدم تجاوز العشرة وتدل على ذلك كله زائدا على ما سمعت من بيان كون دم النفاس ودم الحيض دما واحدا الاخبار الكثيرة الدالة على ان دم النفاس ودم الحيض واحد وانهما فى الاحكام سواء منها ما رواه زرارة عن الصادق (ع) قال قلت له النفساء متى تصلى قال تقعد ايامها بقدر حيضها الخ وما رواه يونس بن يعقوب عن الصادق (ع) قال سمعته يقول النساء تجلس ايام حيضها التى كانت تحيض الخ وما رواه مالك بن اعين قال سئلت الباقر (ع) عن النفساء متى تقضى صلوتها زوجها وهى فى نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام حيضها الخ وما رواه الحسن

بن اعين قال قلت له ان امراة عبد الملك ولدت بعد الملك ولدت بعد لها ايام حيضها ثم امرها فاغتسلت واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين خليفتين وامرها بالصلوة الحديث قال فقال (ع) قد امر به رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وانقطع الدم عن المراة ودرات الطهر وامر على (ع) بذا قبلكم فانقطع الدم عن المراة وما رواه على عن ابيه رفعه قال سئلت امراة الصادق (ع) فقالت انى كنت اقعد فى نفاسى عشرين يوما حتى افتونى بثمانية عشر يوما فقال الصادق (ع) ولم افتوك بثمانية عشر يوما فقال رجل للحديث الذى روى عن رسول الله (ص) انه (ص) قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابى بكر فقال (ص) ان اسماء سئلت رسول الله (ص) وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سئلته (ص) قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتعمل ما تعمله المستحاضة وما رواه حمران بن اعين قال قالت امراة محمد بن مسلم وكانت ولودا فقرا ابا جعفر (ع) السلام وقل له انى كنت فى نفاسى بعين يوما وان اصحابنا ضيقوا على فجعلوها ثمانية عشر يوما فقال ابو جعفر (ع) لم افتوها بثمانية عشر يوما قال قلت للرواية التى رووها فى اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابى بكر بذى الحليفة فقالت يا رسول الله (ص) كيف اصنع فقال (ص) اغتسلى واحتشى واهلى بالحج فاغتسلت الى ان قال فقال الباقر (ع) انها لو سئلت رسول الله (ص) قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها به قال قلت فما حد النفساء قال (ع) تقعد ايامها التى كانت تطمث فيها الخ وقد وردت اخبار على خلاف ذلك ولكنها انما وردت تقية حتى رواية ثمانية عشر وان لم تكن رواية احد من ائمة العامة على ما وجدت لان ما يرد تقية لا يجب ان يكون موافقا لراى احد من ائمة السنة والجماعة بل اللازم ان لا يكون ما يرد ما يعرف به الشيعة مع كون رواية ثمانية عشر اخف بالنسبة الى رواية عشرين

واربعين وغيرها ومعروف السند لاستنادها الى ما روى من امر رسول الله (ص) اسماء بنت عميس حين سئلته بعد ما نفست بمحمد بن ابى بكر بذى الحليفة ومضت منذ نفست به ثمانية عشر يوما بالاغتسال والاحتشاء والطواف بالبيت . كيف كان فالنفاس عين الحيض وحكمه حكمه وما ذكر على خلاف ما ذكر ورد تقية فلا نطيل الكلام فيه بازيد من ما ذكر ولكن ننبه على امور ونختم به الكلام الاول هل المراد باليوم فى قولنا (اقل الحيض الطبيعى ثلثة ايام واكثره عشرة ايام) ان يسيل الدم مستمرا ومستوعبا على تمام آنات كل يوم من ثلثة ايام او عشرة ايام او المراد ان يسيل الدم فى كل يوم من تلك الايام سواء استوعب سيلان الدم تمام آنات الدورات الفلكية التى هى عبارة عن الايام ام سال لحظة فى كل يوم هو دورة فلكية ثم انقطع . الصواب الاستيعاب سيلان الدم تمام آنات الدورات ولكن يسيلان ان لم يستوعب دورة فلكية وجب على المراة فى تلك الدورة الاغتسال والاتيان بالصلوة وقلما يتفق ان لا يستوعب السيلان تمام آنات الدورات فى اقل الحيض وان اتفق فهو نادر من المرض كما ان استيعابه تمام آنات الدورات قلما يتفق فى اكثر الحيض الثانى انه هل تستقر العادة بمرة كما توهمه بعض العامة او بمرتين او بازيد الحق استقرارها بمرتين لقول النبى (ص) دعى الصلوة ايام اقرائك فانه (ص) لم يرجعها الى مرة واحد بل ارجعها الى الاقراء واقل الجمع على ما هو فى محله اثنان الثالث ان المستحاضة اذا لم تعمل عملها المقرر لها او اخلت بشئ من الاعمال والافعال المقررة لها هل يباح لها ما يباح للطاهر ام لا الحق ان المجامعتين لا تصحان ممن لا تعمل عمل المستحاضة وهى مستحاضة والاخلال بشئ من الاعمال المقررة يوثر على حسبما اخلت به فليرجع الطالب الى ما بيناها من

الاحكام واما مباشرتها فلا فالحق فيها عندى جوازها لان الشارع (ع) قد سلب عن هذا الدم احكام الحيض الطبعى لعدم كونه طبيعيا والمباشرة ليست عبادة حتى يتوقف صحتها على الطهارة نعم ينبغى ان يامر الزوج بغسل فرجها وتنظيفه اذا امكن لئلا يتنفر عنه طبع الزوج وقد علمت فيما تقدم من حكم المستحاضة بالنسبة الى الصوم ان المستحاضة تغتسل قبل الفجر لصومها وهذا اغتسالها قبل الفجر كاف لصحة صومها الذى هو عمل واحد ممتد من الفجر الى الغروب ككفاية غسل واحد من اقل صلوة واحدة او صلوتين الى اخرها او الى آخرها وخبر على بن مهزيار مع عدم حاجتنا الى الاستدلال به ناظر الى ما اشرنا اليه وعار عن كل خدشة اوردت عليه فان الاستشكال فيه بمخالفته لما اتفقت عليها فرقة من الناس من نسبة نقص طبيعى الى سيدة النساء فاطمة (ع) هو عدم تحيضها فى مدة عمرها (ع) والحال ان هذه النسبة انما نشات من تكرر اطلاق النبى (ص) عليها البتول عطفا وملاطفة كاطلاقه (ص) الحوراء والزهراء عليها (ع) وقد كثر اطلاق البتول من الناس فى عصرنا وسائر الاعصار على بناتهم الغير البالغة ملاطفة مما لا يتوجه اليه فانه مما يستكلها الجهال من الاعوام فلا ينبغى ان يقتدى به العلماء الاعلام

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

الحمد لله الذی اوضح للعباد طریق الفلاح والسداد فیما یتعلق
بهم من المعاش والمعاد ببعث رسل یدعونهم الی المحبة والوداد
ویحذرهم البغی والعناد ونصب امام لکل قوم منهم هو بعد الرسل قائد
لهم فی الامور وهادٍ والصلوة والسلام علی اکمل الرسل وخاتمهم
محمد واله المصوبین الادلاء علی سواء الصراط وسبیل الرشاد .
اما بعد پس در زمانیست شایق بودم معانی ومطالبی را بیاد آورم
که در حصول بصیرة بسیار دخیل وبلی شبه وبی بردن بحقیقة
دین حنیف اسلام ادل دلیل هستند لیک منتظر فرصت بودم
که بافراغت بال آن معانیرا بوضع خوشتری در سلک تحریر نموده
وبکلک تحریر آورم تا آنکه یافتم هرکه منتظر فرصت باریه وفراغت شود
باخته وبرد باکسیست که با ناهمواریهای عصرها ساخته وکارها
کرده نیز انقدر امکان پیش انداخته است وبنابراین تنبه
بروی سخن را بکسانیکه میل حق گوئی وحق شنوی دارند
کرده بتائید حق عز اسمه میگویم - هیچیک از انبیاء علیهم السلام
پرستیدن خود را از خلق خدا نخواسته بلکه هر یک خود را بادیگران

در مخلوق بودن برابر نموده وهمه را بسوی خدای یگانه دعوة
میفرمود که بجهت موجود وخالق کائنات بودن از سنخیت آنها مبری
واز قابل تصور بودن آنها مبرا است ومعرفت او عبارة از علم
بوجود ربطی او است از روی احتیاج کائنات بموجدی
باین معنی که آنها را صانعی است - وپرستیدن همین حد
امر میفرمود - ونیز هیچیک از انبیاء علیهم السلام سلطنة را مستقیما بخود
نسبة نداده بلکه خدایتعالی را حبل سلطنة معرفی نموده ومردم را بعبودیت وعبودیة او
دعوة وخود را نماینده او دانسته ومعرفی کرده واحکام را بجعل وبیا
تصویب او منسوب گردانیده اند - وصف غلام را بپیشوائی خودشان
برای او بسته وآراسته اند - ودر هر حال ذکر وتسبیح وتقدیس او را
پیرایه خود وتابعین خود ساخته اند - وهر چیزیکه از ذکر او وحکام او
صارف باشد بت معرفی نموده واعراض از آنرا لازمه بندگی بر خدا
دانسته اند - هیچیک از انبیاء واولیاء علیهم السلام برای قبورشان
محل اختصاصی اتخاذ ننموده حذرا از اینکه جهال تابعینشان بعد از نبودن
قبورشان را مسجود خود سازند با این حال در اورشلیم بعضی از انبیاء
دفن شده وبیت المقدس قبله بنی اسرائیل بود جهال امان قبور انبیاء را

بعنوان مظهریت قبلهٔ خود قرار دادند و از این رو خداتعالی
برای امة خاتم النبیین کعبه را قبله قرار داد چون میدانست
که پیغمبر در مکه مدفون نخواهد شد و از همین رو قبله قرار
دادشدن بیت عتیق برای پیغمبر ما رضابخش بود
و خود پیغمبر ما تاکیدا توصیه فرموده : که لاتتخذوا قبری قبلة
ولا مسجدا فان الله عز وجل لعن الذین اتخذوا قبور انبیائهم
مساجد - شاید بخاطر سامع خطور کند که اگر چنین توصیه
فرموده بود پس چگونه با چنین توصیه بزرگان اصحاب
مانند علی بن ابی طالب ع و ابوبکر و عمر و عثمان
و عبدالله بن مسعود و ابی بن کعب و سلمان و ابوذر
و عمار و نظراء ایشان پیغمبر را در خانهٔ خود دفن
و مدفن را ضمیمهٔ مسجد رسول ساختند آیا بنظر نمیآید
که عمل آنان از روی توصیهٔ خود پیغمبر بوده و یا اینکه
میدانستند که پیغمبر باین عمل راضی است و الا با آن
منع صریح و اکید چگونه قائدین اسلام باین عمل
ممنوع مرتکب میشدند - چنانکه بخاطر من (نویسنده)

هم خطور کرده و موجب حیرة من شده بود زیرا
نبودن این عمل از روی رضای خود پیغمبر ع بعید -
و بودن آن از روی رضای خود پیغمبر ع با اضافات آن -
با آن توصیه های اکیدهٔ آن بزرگوار بنظر ابعد میآمد -
تا آنکه از روی تاریخ اطلاع یافتم که بعد از وفات پیغمبر ع
در باب مدفن امیرالمؤمنین در میان اصحاب اختلاف پیدا شد بعضی را
عقیده بدفن در بقیع بود - و بعضی عقیده بطور دیگر
اظهار نمود - و حضرة صدیق ابوبکر باستناد اینکه پیغمبر ع
فرمود که پیغام بر آن دفن میشوند در آنجائیکه وفات میکنند
بدفن در خانهٔ خود پیغمبر اظهار رای فرمود سائرین هم -
با ایشان اظهار همراهی نمودند تا آنکه پیغمبر ع در آنجائیکه
مدفون است دفن گردید - در حالیکه یقین دارم که خود صدیق
هم بعموم و اطلاق تفسیریکه نسبت بفرموده پیغمبر کرده باور نداشته
پس یقین باید نمود که مراد پیغمبر ع از اینکه فرموده الانبیاء یدفنون
حیث یموتون همانا که بخاطر هر کس تبادر مینماید که انبیاء ع
در آن سرزمینیکه وفات میکنند شهر باشد یا ده دفن میشوند

از آنجائیکه در آن وفات میکنند شهر باشد یا ده بشهر یا ده
دیگر نقل نمیشوند (یعنی بر حسب توصیه و امر خودشان که لامحاله
از روی رضاة خدا میباشد نه از روی هوی و هوس این نحو رفتار
میشود) چنانکه جهال ناس بآن مرتکب میشوند که اموات شانرا
از روی هوائی از آنجائیکه در آن مرده اند بشهر دیگر نقل
مینمایند - و فی الحقیقه این فرموده حضرة رسول ع مطابق فرموده
دیگر شانست که فرموده است دفن کنید موتایان را در آنجائیکه
میمیرند و تشبه نکنید بنی اسرائیل که موتاشانرا بشام نقل
میکنند - بجهة اینکه حضرة موسی ع عظام حضرة یوسف را -
از شاطی نیل بشام نقل نمود - اگرچه در آن جائیکه از آن
اطلاع فوق الذکر را حاصل گردید بغیر از اسم صدیق تصریح
نشده لیکن از سلیقه پیدا است که دفن در بقیع رای حضرة
امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب ع بوده است و رای آنحضرة
بتنهائی متبع نبود - و هیچیک از انبیاء ع از جهالة و نادانی
مردم استفاده نمینمود بلکه نادانی مردم موجب تعویق مقاصد
مقدسه شان میشود چنانکه البته شنیده که کسوف آفتاب -
با وفاة ابراهیم پسر پیغمبر تصادف نمود چون مردم این اتفاق را

و معلوم است که در واقعه اسلام سنت را در هر مرتبه که میمیرد در آنجائیکه برای دفن موتی در آن زمین معدات دفن میکند - و محل معد از برای دفن موتی در مدینه تبع بوده است

ناشی از انحادنه ظلمگان کردند حضرة رسول امر باجتماع در جامع فرمود
و بر منبر شده مردم را مخاطب ساخته فرمود آفتاب و ماه دو آیه هستند
از آیات خدا تعالی و بموت و حیوة احدی در اوضاع آنها تغیر و تبدل حاصل
نمیشود ولکن هر وقتیکه هر دو یا یکی از آنها منکسف شد بپروردگار خود
تضرع کنید - و هیچیک از انبیاء ع دو زیرا برای جهة شخصیة خود
معتقد تولد - و جلوس بر تخت سلطنه و امثال اینها عید قرار نداده چنانکه عید هم نتوانند بردم
یوم تولد حضرة مسیح را خود مسیحیان عید ساخته اند مانند مسلمین
که ایام ولادة حضرة رسول ع و ائمه معصومین را اعیاد ساخته اند
در حالیکه در اسلام جز عیدین نظر رضای عیدی چنانکه
یوم عزائی اصلا وجود ندارد و تحزن بر مظلومیت مطلق
غیر از این معنی است - و مراد از اخباریکه در باب مصیبت حضرة
ثالث ائمه ع وارد شده همانا تحزن بر مظلومیت این
بزرگوار است نه بر پا کردن مجالس عزا زیرا که بر پا
کردن مجلس عزا برای هر متوفی بعد از دو یم یوم وفاة
بدعة است در شریعة اسلام - چنانکه عزاداری دو
سیم وفاتا تجویز نفرموده اند - بلند کردن قبور را -

و از آنروز تا از آیات سهو آورید سهو

بیشتر از چهار انگشت مضمومه و آنهم با خاک و گل
و یا خشت خام مرو انداخته اند و از ساختن با آجر و
گچ [illegible] - و از تجدید قبر [illegible] که با مال ویران
گردیده و قبلا بطور مشروع از خاک و گل ساخته شده بوده اند -
و اینکه تجدید آنها را بخواهند بطور مشروع با خاک و گل و یا خشت
خام عمل آورند منع فرموده اند - چه آنکه مرد بمری خدا صابر
و براو وفود نمود او از احیاء و احیاء از او منقطع گردیدند
و علی تجدید علایم و ابتداء صرف مبالغ هنگفت برای خفتن
آنها علاوه بر اینکه نه نتیجه از آن عمل برای اموات حاصل میشود
و نه برای احیاء مبلغی وقت که مصرفش مصالح عمومی است
و مبلغی مال که مصرفش مصالح و مصارف عمومی است بجهت آن
تلف و ضایع میگردند - و آن مقدار هم که مشروع است
که با خاک و گل و یا خشت خام بمقدار چهار انگشت بهم چسبیده
بالا آورند بملاحظه جهات طبیعیه نفوس که غالبا در ابتداء امر
از این مقدارها صرف نظر نمیتوانند بکنند - تاخیر کفن موتی را
از شب بروز - و از روز بشب تجویز نفرموده اند - و عقلا
هم از روی موازین مسلمه غیر از این روا نبود - زیرا -

برحسب موازین مسلمه هر مسلم از جهة در هر حال محترم است
از حیث نفس یا آبرو و آنچه با او تعلق دارد - و در حال حیوة و ممات
باز ابزو است که ایذاء احدی - و تعرض با آبرو و متعلقات احدی
روا نیست - و نیز مسلم است که هر عاقلی هرگونه عیب قابل سرزنشی
شرافت دوستی او باعث میشود که آن عیب بپوشاند و آن عیب را
پوشیده بماند حیا و مثلا - عیب خلقی یا خلقی اصلی یا
عارضی - بسا میشود که زیر بغل و یا دهان و یا گوش کسی بوی کند
میدهد - و آنکس زیر بغل - و دهان - و گوش خود را از شامه مردم
دور نگاه میدارد که مبادا کسی بر عیب او آگاه شود - و از این
رو است که کشف عیب کسی که سعی در پوشیدن آن دارد روا
نیست - چه آنکه کشف کننده بشرف و آبروی او صدمه وارد
میآورد - حال باید فهمید کسیکه از فاش شدن گندیدگی
یکی از اعضائش مضایقه دارد - اگر تمام بدنش گندیده باشد
آیا از فاش شدن آن ملاحظه نخواهد داشت - یا اینکه ملاحظه
و مضایقه اش شدیدتر خواهد بود - و یا راضی خواهد بود

حیا و مثاله

۷ داشته باشد

۷ و هر چیزی که عادات و اخلاق قاضی بر سر آن هستند و امثال آنها مانند عورتین و امثال آنها

که بعد از مردن و حالت چوب خشک پیدا کردن او جسد -
مسلوب الحیوة او را در مرئی احیاء مکشوف بگذارند -
و یا بعد از گندیدن جسد بی حیوة او که حالة جیفه گی بخود
گرفته بدون دفن نگاه دارند تا بوی گندیدگی او بمشام مردم
برسد و مردم از شنیدن بوی گند او مشمئز شده
جلو مشامشان را با دستمالها بگیرند - هرگز انسان زاده
باین مذکورات رضا ندهد - مگر از روی الجاء -
که چون یقین بسوء اعمال خود ـــــ و یا از بابت آنها نگرانی
دارد - بجهة شنیدن نظریه بعضی از علمائیکه در این باب امر
بر او مشتبه شده - و یا اغراء بعضی از اشباه علماء از عوام
و یا دهیات خود - رضا باین ارتکابات میدهد - چنانکه
اتفاق افتاده که شخص از روی دهیات خود توصیه بسوزاندن
جسد خود نموده است - و منشا ارتکاب اول مرتکب
از اهل هر ملة - دهیات خود او بوده - و بنا بعد شاید
آن ارتکاب - مستند فتوای بعضی از علماء اهل آن ملة گردیده

شرع دین حنیف اسلام همه جهات مذکوره فوق را منظور فرموده
امر فرموده که بر میت بعد از مردن چیزی بکشند - و با فوریه شست
و شو داده و کفن کرده و زمین را بقدر یکقامة چال کرده -
میت را در آنجا گذارده خاک بر او بریزند تا آنکه با سطح زمین
مساوی شود - برای اینکه منظره بد یرا که پیدا کرده کسی مشاهده
نکند - و بوی گند او را کسی نشنود - بحمدالله هنوز این معانی
در کتب معول علیها و کتب فقهیه موجود - و از میان نرفته اند -
و با وجود این همه تفاصیل ایام عزا در میان شیعه حالة عید
پیدا کرده هر سال عود میکند - و مانند مجوسیان برای موتی
چله و سال ساخته اند - و تا ممکن است میت را برای اینکه با مرض
متبرکه نقل کنند - دفن نمیکنند بلکه ماهها و سالها در تابوتی گذارده
در زیر زمین نیم ذرعی و یا در دخمه از دخمه های موتی بر وضع
محتضر بعنوان امانه میگذارند - و اگر دفن کنند قبر را دو طبقه
کنند در طبقه زیر میت را میخوابانند در روی آن طبقه را با سنگ
و یا چوب و غیره میپوشانند بعد - روی سنگها و یا چوبها خاک میریزند

دیاندازد که دلشان خواهد بالا میآورند - نتیجه این گونه دفن است
که حیوانات قادر بر درآوردن میت بوده و بر فرض عدم قدرت حیوانات
این خود دفن مانع از بیرون آمدن بوی گند او نمیشود - دایره
این قبیل از مکاتبات جز دیانة اسلامیه شده اگر یکی متعرض شود و
اعتراضی کند اشباه علماء بصدا درآیند فضلا از اعوام کالانعام

یک مکتوب طاهر از بهائی بسبل مکتوبات

(بسم الله الرحمن الرحیم) (وبه نستعین)

الحمد لله الذی خلق ما خلق علی حسب اقتضاء حکمته علی ازاع مختلفة وجعل
کلا منها اصنافا متشتتة وفضل الانسان من بین ما خلق علی کثیر مما خلق
وخصه بهذا التکریم وعلمه بیان ما یدری له وظهر ووفقه بذلک للتعلم
والتعلیم - والصلوة والسلام علی خاتم رسله محمد ووصیه وخلیفته علی
الذی عرفه القدیم فی کتابه الکریم بالنبا العظیم واولاده المعصومین الاولیاء -
علی صراط الله المستقیم - وبعد فقد ساورتنا کتابا کتبتها الی بعض اخوانی فی الدین
وفقهم الله لکل ما یحب ویرضی لتذکر ما اخوانی اعانهم الله ولنعم المعین -
وهمه اشرشد واستعد واباء استعین م

(۱) مکتوبیست که یکی از دوستانم در شهر سیام ۱۳۴۰ نوشته ام .....
جعل الله تعالی دوست عزیزم قربانت گردم در تعقیب مذاکرات روز دوشنبه
۲۵ شعبان ۱۳۴۰ راجع باجاره و اعاره معروض میدارم ذهن بنده
نسبت بمطلب بعید العهد بود مطلب از قراریست که متذکر بودید که فقهاء
رضوان الله تعالی علیهم فرموده اند : کلما صح اجارته صح اعارته ولا ینعکس
کلیا . بجهة اینکه اعاره بیش از نوبة شیرش جایز ولکن اجاره بیش جایز نیست
در حکم بصحة اعاره بیش از نوبة شیرش متمسک شده اند بانچه عامه
نقل کرده اند از ابی امامه که حضرت رسول اکرم صلی الله تعالی علیه وآله وسلم

در حجة الوداع فرموده است : العاریة مؤداة - والمنحة مردودة -
والدین مقضی والزعیم غارم جمعی از علماء فرموده اند که این روایت
از طرق عامه است و در روایات ما چنین روایتی موجود نیست و اعاشیش شیرش
هم صحیح ندانسته - و علماء عامه هم تنها باتفاق اعاره لبن الدیش را نوبه
صحیح ندانسته اند - و روایتیکه بطرق عامه نسبت داده اند و تا ذکر
کردیم هیچ ربطی بمسئله اعاره بیش ندارد چه آنکه در فرموده نور الذکر
حضرت رسول سه امر اولا عاریه ثانیا منحه ثالثا دین . بعد زعیم
ذکر گردیده و از این تفکیک و ترتیب معلوم میگردد که منحه
داخل اعاره نیست چنانکه دین و زعیم هم داخل اعاره نیستند -
تا در حکم بصحة آن باین روایت متمسک شوند و علاوه بر این منحه
از منح بمعنی عطیه است و گاهی اطلاق شده بر حیوان شیر دهنده که
صاحبان شیر آنرا بدیگری بخشیده و آن حیوان را باو داده که بعد از تمام
شدن شیرش آنرا رد کند . و مراد از فرموده نور الذکر حضرت رسول
اینست که عاریه ادا شدنی - و منحه رد شدنی - و دین قضا شدنی
و زعیم که در اینجا بمعنی کفیل است - غرامت بر او وارد شدنی است

بنابراین چنانکه فرموده لفکه اجاره در امثال منفعه از جهة شیرش صحیح
نیست بدون استثناء اعاره هم مثل اجاره است و استثنا بدون دلیل است
واما داخل کردن اجاره حیوانات شیردهنده از جهة شیر آنها و اجاره
اشجار و امثال آنها از جهة محمولات آنها بل میآید در تحت عنوان صلح
پس مانند تعیین منفعت در ماهیت اجاره بطوریکه شامل محمولات
مادیه هم بشود غیر صحیح است چه آنکه مراد از صلح در کتاب صلح از کتب
فقهیه محض اسمش شامل هر قراریکه فیمابین دو نفر و یا بیشتر وقوع
مییابد نیست و همچنین معامله را که در آن عوضیکه از طرف موجب
داده میشود از قبیل مادیات و اعیان باشد نمیتوان اجاره دانست
زیرا حقایق معاملات جاریه فیمابین مسلمین که معامله عرفیه واقعیه بوده اند
بعضی از آنها را شارع مقدس الغاء و باقی را امضا و بحال خود گذارده اند
قسمت راجعه باموال آنها بدین نحو و ترتیب است آنچه از طرف موجب معامله
داده میشود یا عین نفس خود یا عین دیگریست در قسم اول در آن
لامحاله از جمیع جهات نخواهد بود بلکه از جهة تملیک باشد مانند دادن
اجیر و تملیک او خود را از حیث کار کردن او کار خاص را و تسلیط او

طرف (قابل) را بر خود از حیث کار کردن او کار خاص را و مانند
دادن زن خود را از حیث استمتاع و این تسلیط از جهة خاصه کار
بدون عوض میشود لیک این معنی (تسلیط بلا عوض) در زن که
تعبیر میشود از آن بهبة النفس نسبة بغیرش معمول نشده و اختصاص
بزن دارد است و در قسم دوم نیز دادن موجب عین دیگر را یا از حیث
جمیع جهات است یا از جهة خاصه است وجه اول نیز بر دو
وجه است یا بدون عوض است و یا در ازاء عوض است
اما وجه اول پس مانند هدایا و هبات و صدقات غیر اوقاف بنحو
و در هبه معوضه (مشروطه بثواب) موهوب در ازاء عوض نیست بلکه
هبه در ازاء هبه است واما وجه دوم پس معامله که در آن
آنچه از طرف موجب داده میشود اصل باشد در معامله و آنچه
از طرف قابل داده میشود فرع و تابع باشد در معامله بمعنی اینکه
نظر موجب بدادن آنچه میدهد باشد نهایة امر آنکه آنرا میدهد
با گرفتن روح و ارزش و بهاء آن و نظر قابل بگرفتن آنچه میگیرد
باشد نهایة امر آنکه چون آنرا برایگان نمیدهد لذا آنرا میگیرد

با بذل ارزش و بهاء آن بیع نامیده میشود و معامله که در آن
عوضین متساوی در نسبة بوده یکی اصل و دیگری فرع و تابع
نیستند صلح نامیده میشود و از این رو است که در معامله
داده موجب را مبیع و عوض گویند و داده قابل را ثمن گویند که بفارسی بها
نامیده میشود و نیز از این رو است که اساسا خصوصیت ثمن منظور نیست
عین باشد یا منفعت و بر خلاف آنست صلح که هیچیک از عوضین در آن
ثمن نامیده نمیشود و هریک از متعاملین آن بنحو صلح هم موجب است
و هم قابل یکی موجب و دیگری قابل نیست و معامله پس را تعبیر بصلح
صلح نمیکند و سوق اساسا برای معامله پس بر پا است نانوا دکان
باز نکرده مگر برای گرفتن دادن نان بمردم با گرفتن ارزش و بهای آن
بقال دکان باز کرده که بمردم پنیر و ماست و غیره بدهد با گرفتن
ارزش و بهای آنها و قس علی هذا و هیچیک از اینها دکان باز نکرده
برای گرفتن طلا و نقره بنانوا گفته میشود نانفروش و بقال گفته
میشود پنیر و ماست فروش و قس علی هذا ابدا باین دکاکین
گفته نمیشود دکان طلا و نقره و یا پول خرد اساسا در سوق
دکانی برای مشتری و قابل باز نشده است و در دکاکین اینگونه معامله را

سوق اداره امور و سوق جریانات تولید و ایجاد نموده است واما وجه
دوم یعنی دادن موجب عین دیگری غیر از نفس خود را از جهة خاصه پس آن
هم بر دو وجه است یا بدون عوض است و یا در ازاء عوض اما وجه
اول پس مانند عاریه و سکنی و عمری در بعض صور واما وجه دوم پس مانند
اجاره خانه و دکان و کار و امثال اینها و اسب و قاطر و شتر و اولاغ و امثال اینها
برای سکنی و رکوب و امثال اینها آنچه گفته میشود که اجاره تملیک عین است
از جهتی و در ازاء چیزی بجهة این است که منفعت هر عینی که از آن تعبیر
میشود بجهت چیزی نیست که یکوقتی بنفسها موجود شود و موجود آنرا
بکسی بدهد و تملیک کند و یا بجهة موجود شدن آن در یکوقتی
کل آنرا بطور سلم بکسی بدهد و تملیک کند بلکه منفعت چیزیست که جزء اول
از امتداد وجودش معدوم نشده جزء ثانی آن موجود نمیشود بعلاوه اینکه
منفعت نسبتی است بین اعیان مستاجره و مستاجرین و یا آنکه و یا آنچه
متعلق است بآنان و یا نحو علاقه بآنان دارد و از این رو نمیتوان
منفعت را بنفسها مبادله نمود و یکی تملیک کرد بلکه مرجع و مآل تملیک منفعت
و مبادله آن بتملیک عین مستاجره است از جهة خاصه و معامله اجاره
مربوط است بعین مستاجره و عوض و مال الاجاره نه بمنفعت . .

وبنابراین اشجار را از جهة اثمار مترقبه وغیر موجوده آنها نمیتوان
اجاره داد چه آنکه خود اثمار بالاستقلال قابلیت طرف معامله بودن را
دارند اثمار در حال موجودن آنها پس معلوم است که قبل از چیدن
و در حال بودن آنها بر اشجار مجرد دخیلین وبعد از چیدن بوزن وغیره
طرف بیع میشوند واما در حالیکه موجود نیستند پس آن اثمار موجوده
طرف بیع وغیره نمیشوند مگر کل آنها وهم آن کلام اختصاص
بالاشجار خاصه ~~بلکه~~ نخواهد داشت بلکه بالاشجار اختصاص
معامله صحیح نخواهد بود چه آنکه شاید آن اشجار ثمر ندهند ویا بعضی
اثمار آنها فاسد گردند واشجار هم بملاحظه آن اثمار مترقبه غیر موجوده
طرف معامله اجاره نخواهند شد چه آنکه علاوه بر اینکه جامع
نیابین اجاره اعیانیکه منافع آنها معاملی عرضیه واعتباریه هستند -
واجاره اشجار بملاحظه اثمار مترقبه غیر موجوده آنها نیست -
چه آنکه منافع آن اعیان معاملی عرضیه ومحصولات اشجار جواهر واعیان
هستند - اگر بنین معامله وصرف میبود لازم بود که اسم آن معامله
باجاره بینونة داشته باشد اعیانیکه اجاره آنها صحیح است در مدتیکه
اجاره داده میشوند اعم از اینکه آن مدت بتعیین طرفین بوده باشد
ویا اینکه از ثابت خود جهت وعمل تعیین داشته باشد باید
از اول مدت اجاره بتصرف مستاجر داده شوند همچنین -

از اول مدت اجاره از آن جهتیکه اجاره داده شده واند تا طالب منافع
وانتفاع باشند چون مال الاجاره وعوض منفعت در حقیقة امر
توزیع میشود بآنات مدت اجاره پس اگر ~~کل~~ در مبلغی از مدت اجاره
عین مستاجره بتصرف مستاجر داده نشود ویا در مقداری از مدت اجاره
عین مستاجره از آن جهتیکه اجاره داده شده قابل استفاده و انتفاع
نباشد موجر حق مطالبه قیمت آن مقدار مدت از مال الاجاره را
ندارد واشیاءیکه ملاحظه اثمار مترقبه غیر موجوده آنها اجاره داده
میشوند مثلا در مدت یکسال ویا شش ماه در تمام مدت اجاره
از آن جهتیکه اجاره داده میشوند قابل استفاده وانتفاع نمیباشند
مع ذلک عمل بر اینست که مال الاجاره تمام مدت را از مستاجر میگیرند
واین کاشف از این است که در حقیقه مسئله اجاره در عین نیست -
وخود اشجار در امثال آنها طرف معامله اجاره نیستند بلکه این
شعبده ایست که برای ارتکاب بیع وشراء اثمار علی الاشجار قبل از بدو صلاح
تهیه شده است مانند بیع شرطی برای خوردن ربا - ولله الحمد اولا
وآخرا . . . استنساخ در دهم صفر ۱۳۴۱ اختتام پذیرفت . .

اینجا مکتوبیست که بعضی از دوستان نوشته ام - بسم الله تعالی
بعد از اهداء سلام در تعقیب بعض مذاکراتیکه در تاریخ سوم ذی الحجة
الحرام ۱۳۴۰ در منزل حضرت مستطاب آقای آقا شیخ محمد رضا دام اقباله
در حضور حضرت مستطاب اجل عالی وحضرت مستطاب آقای آقا
میرزا محمد تقی دامت برکاته جریان یافته البته در خاطر مبارک هست
که در خصوص اخذ اجره متولی وقف حق برای خود از منافع موقوفه -
در صورتیکه واقف برای او حقی جعل نکرده باشد قیاسا بر وصی،
از بنده نحو مخالفتی نسبة بمتولی بلکه وصی هم ظاهر بود ولی چون
نسبت بمسئله بعید العهد بودم لذا بر اظهاری نشودم مال -
بعد از تجدید نظر نظریه خود را تقدیم حضور مبارک میکنم -
تا نظر مبارک چه اقتضا کند . در خصوص قول الله عز من قائل
ومن کان فقیرا فلیاکل بالمعروف، علماء رضوان الله تعالی علیهم را
سه قول است یکی اخذ اجرة المثل مطلقا - دیگری اخذ بقدریکه
معاش را کافی باشد - سوم اقوال اخذ اقل الامرین، آیة الله
علامه اعلی الله تعالی فی الفردوس مقامه مانند استاد خود محقق
قدس الله تعالی نفسه الزکیه در شرایع قول اول را ترجیح داده اند
واخباریکه در این باب از ائمه اطهار ع وارد شده و
نسبت بآیه شریفه منزله تفسیر دارند از این قرارند -

در کافی - وتهذیب از سماعه از حضرت صادق ع فی قول الله تعالی
ومن کان فقیرا فلیاکل بالمعروف - فقال من کان یلی لا رشیئا للیتامی
وهو محتاج لیس له ما یقیمه وهو یتعاضی اموالهم ویقوم فی ضیعتهم فلیاکل
~~بالمعروف~~ قدر ولا یسرف وان کان ضیعتهم لا یشغله عما یعالج لنفسه -
فلا یزدان من اموالهم شیئا ونیز در تهذیب از عبد الله بن سنان قال
سئل ابو عبد الله ع وانا حاضر عن القیم للیتامی فی ~~حجر~~ الاولیاء لهم والبیع
فیما یصلحهم الی ان یاکل من اموالهم فقال لا باس ان یاکل من اموالهم بالمعروف -
کما قال الله تعالی فی کتابه وابتلوا الیتامی الی قوله تعالی ومن کان فقیرا فلیاکل بالمعروف
وهو القوت وانما عنی فلیاکل ~~بالمعروف~~ بالمعروف الوصی لهم والقیم فی اموالهم وما یصلحهم
کلینی وطوسی ره از عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله ع فی قول الله تعالی
فلیاکل بالمعروف قال المعروف هو القوت وانما عنی الوصی والقیم فی اموالهم
ما یصلحهم وازحنان بن سدیر قال قال ابو عبد الله ع سالنی عیسی بن موسی
عن القیم للایتام فی الابل ما یحل له منها قلت اذا لاط حوضها وطلب ضالتها وهنا
جرابها فله ان یصیب من لبنها من غیر تحلب بضرع ولا فساد لنسل وازابی الصباح
الکنانی عن ابی عبد الله ع فی قول الله تعالی ومن کان فقیرا فلیاکل بالمعروف فقال
ذاک یحبس نفسه عن المعیشة قال لا باس ان یاکل بالمعروف اذا کان یصلح لهم اموالهم
فان کان المال قلیلا فلا یاکل منه شیئا قال قلت ارایت قول الله تعالی فان تم فادفعوا

فاخوانکم قال تخرج من اموالهم قدر ما یکفیهم وتخرج من مالک قدر ما یکفیک ثم
تنفقه تلک ارایت ان کانوا ایتاما صغارا وکبارا بعضهم اعلی کسوة من بعض
وبعضهم اوکل من بعض هما لهم جمیعا فقال اما الکسوة فعلی کل انسان منهم من کسوته
واما الطعام فاجعلوهم جمیعا فانه الصغیر یوشک ان یاکل مثل الکبیر موثق
از هشام بن حکم قال سالت ابا عبد الله ع عمن یولی مال الیتیم ماله ان یاکل منه
فقال ینظر الی ما کان غیره یقوم لهم به من الاجر فلیاکل بقدر ذلک تفسیر علی
محمد بن مسعود العیاشی ره فی تفسیره عن محمد بن مسلم قال سالته عن رجل یدیر
ماشیة لابن اخ یتیم فی حجره اتخلط امرها بامر ماشیته فقال ان کان یلیط حیاضها
ویقوم علی مهنتها ویرد شاردها فلیشرب من لبانها غیر مضر بالحلاب
ولا مضر بالولد ثم قال ومن کان غنیا فلیستعفف ومن کان فقیرا فلیاکل
بالمعروف ونیز در تفسیر عیاشی ره از ابی اسامه عن ابی عبد الله ع
فی قول الله تع فلیاکل بالمعروف قال ذلک رجل یحبس علی اموال الیتامی
فیقوم لهم علیها وقد شغل نفسه عن طلب المعیشة فلا باس ان یاکل بالمعروف
از اکان یصلح اموالهم وان کان المال قلیلا فلا یاکل منه شیئا ونیز
در تفسیر عیاشی ره از ابی بصیر عن ابی عبد الله ع فی قول الله تع
وابتلوا الیتامی الی قوله تع فلیاکل بالمعروف قال هذا رجل یحبس نفسه للیتیم
علی حرث او ماشیة ویشغل نفسه فیها فلیاکل منه بالمعروف ولیس له
ذلک فی الدنانیر والدراهم التی عنده موضوعة ونیز در تفسیر عیاشی ره
از زرارة عن ابی جعفر قال سالته عن قول الله تع ومن کان فقیرا

فلیاکل بالمعروف قال ذلک اذا حبس نفسه فی اموالهم فلا یحترف لنفسه
فلیاکل بالمعروف ونیز در آن کتاب از رفاعه عن ابی عبد الله ع
فی قول الله تع فلیاکل بالمعروف قال کان ابی یقول انها منسوخة
در مجمع بیان در تفسیر قوله تع ومن کان فقیرا فلیاکل بالمعروف - معناه
ومن کان فقیرا فلیاخذ من مال الیتیم قدر الحاجة والکفایة علی جهة القرض
ثم یرد علیه ما اخذ اذا وجد ومعلوم است که اصل در اکل مال غیر
بدون رضا وطیب نفس او عدم جواز است بانا کدان نسبت بمال یتیم
حال باید دید که آیه شریفه با اخباریکه در این خصوص وارد شده اند در چه حال
اصل برای که - وانکدام قبیل مال - ودر چه حال - ودر چه صورة -
وچه قدر - وبر چه عنوان تجویز کرده است چنانکه از آیه واخبار ظاهر
واشکار است برای غیر یتیم در اموال یتامی تجویز نشده است وبرای یتیم
در اموال هم در غیر دنانیر ودراهم موضوعه اعم از اینکه اموال یتیم دنانیر
ودراهم غیر موضوعه یعنی متحرکه که بیتیم سپرده شده اند که با آنها برای یتیم
تجارة کند - بوده ویا حرث ویا ماشیه باشند اعم نه مطلقا
بلکه در حال فقیر بودن - وشاغل بودن ورسیدگی باموال یتیم او را
از تحصیل معیشة وقوت - وبودن رسیدگی او نافع ومفید ومصلح -
برای اموال یتیم ویا این حال نیز نه مطلقا بلکه در صورتیکه اموال یتیم قلیل
باشند که بجهة بلا شغل یتیم از آنها نقصان فاحشی در اموال ظاهر شود -

که آن نقصان موجب شکی معیشة یتیم گردد یا فعل یا در آینده پس اگر همه این جهات
جمع شوند ولکن اخذ کننده غیر یتیم باشد جایز نخواهد بود چنانکه صریح آیات
واگر اخذ کننده یتیم باشد ولکن فقیر ومحتاج بخوردن از مال یتیم نباشد باز جایز
نخواهد بود چنانکه روایت اولی این معنی را بامر اجرة افاده مینماید واگر
یتیم - ومحتاج بوده ولکن مال یتیم دنانیر ودراهم باشد که بیتیم سپرده شده
که در نزد وی تا بلوغ ورشد یتیم امانت بماند - ویا ندرج از آنها یتیم را
اعاشه کند پس در این صورة هم جایز نخواهد بود چنانکه روایت هم
دلالت است واگر مال یتیم دنانیر ودراهم موضوعه نباشد بلکه حرث
ویا ماشیه ویا دنانیر ودراهمی باشد که یتیم با آنها برای یتیم تجارت
میکند ولکن قلیل باشد باز بر حسب دلالة صریحه روایت پنجم و
هشتم جایز نخواهد بود اگر با اجتماع قیود مذکوره قلیل هم نباشد
ولکن عملیات یتیم نسبت بمال یتیم در نظر اهل بصیرت واطلاع
مصلح نبوده بلکه مفسد ومضیع باشند باز خوردن او از مال یتیم
جایز نخواهد بود واگر با اجتماع امور مذکوره عملیات یتیم هم
در نظر اهل بصیرت مصلح بوده باشند در این صورت خوردن یتیم
از مال یتیم جایز است ولکن این خوردن بعنوان قرض باید باشد
ویتیم باید در نظر بگیرد هر وقتیکه واجد شد ما خوذ خود را
از مال یتیم رد کند چنانکه طبرسی ره آیه را بدین نحو تفسیر کرده است
ویا بعنوان اجرة ومزد عمل است چنانکه محقق وعلامه رحمهما الله

عنهما بسوی آن رفته اند ویا اینکه با اجتماع قیود مذکوره از ظاهر آیه شریفه
اذن در اکل از مال یتیم داده شده است بدون اینکه این اکل از روی استحقاق اجرة
ومزد عمل بوده - ویا مکلف بردن آن در صورة واجد شدن باشد -
احتمال اول بعید مگر بودن باینکه آنچه که اخذ میکند بعنوان قرض اخذ کند
بنا اخبار وخود آیه آنرا دفع مینماید زیرا فلیاکل اذن در اخذ بلا عوض
اگر نظر باخذ بعنوان قرض بود لا اقل میفرمود فلیاخذ - هر آشنا بمحاورات
لغة معانی فوق میگذارد در میان این دو کلام اگر محتاج باشد از مال یتیم
بردارد - اگر محتاج باشد از مال او بخورد یک معنی هم نیست از اینکه
یتیم با اجتماع قیود مذکوره در موقع اکل واخذ از مال یتیم در نظر بگیرد که
واجد شدن کند بلکه بعید است واحتمال ثانی نیز مدفوع است زیرا اگر
نظر باشتغال ذمه یتیم باجرة ومزد یتیم - ویا استحقاق یتیم اجرة ومزد عمل خود را بود
ذکر آنچه قیود از قبیل فقیر ومحتاج بودن یتیم - وشاغل بودن ورسیدگی بمال یتیم
او را از تحصیل قوت برای خود - ودنانیر ودراهم موضوعه بودن مال یتیم
وقابل نبودن آن - ومحدود کردن اکل بقدر قوت - واشتغال اینها لغو میشد
چه آنکه استحقاق عامل مزد عمل را منوط باحتیاج وفقر عامل - وکثرة ووسعة
مورد ومحل عمل - وشاغل بودن عمل عامل را از تحصیل معیشت واشتغال آنها
نیست بلکه باکمال غنی بودن هم استحقاق خواهد داشت وهمچنین اگر عمل
زیاد شد مزد زیاد واگر عمل کم شد مزد نیز کم خواهد بود وهمچنین
شاغل بودن ونبودن عمل عامل را از تحصیل معیشة در استحقاق مزد عمل مؤثر

نخواهد بود و هکذا پس متعین میشود که اکل مال یتیم در صورة اجتماع مزبوره
مذکوره جواز آن محض از روی ضرورة حاجة و ضرورت است و از این
اکل را بقدر قوت محدود کرده اند چه آنکه اکلیکه برحسب ضرورة
ضرورة و حاجت اذن بآن داده شده و تجویز گردیده است
هر قدر کمتر باشد بهتر است - و از روایة ششم شاید بنظر آید
که معیار در مقدار اکل قیم از مال یتیم را اجرة و مزد اجراء و مزدوران
قرار داده شده است و آن روایة دلیل است از برای کسانیکه
احتمال ثانی را ترجیح داده اند - لیک بعد از ضم اخبار مسئله مسئله
که بمنزلهٔ جمل متعدده راجعه بیک موضوع و صادره در مجلس واحد
از شخص واحد عاقل و حکیم و ملتفت به پیش و پس کلمات خود
و مجتنب از تهافت و تناقض و تخالف آنها - هستند - بیکدیگر
و ملاحظهٔ آنها در بهم رفته - معلوم میگردد که روایة مزبوره
از بابت این است که اجرة اجیر او و مزد مزدوران بنکه سعی
و کوشش میشود در تقلیل و کم کردن آن برحسب عادة غالبا
زائد بر مقدار قوت نمیباشد - و اما آنچه در ضمن مذاکرات
بمیان آمد که وقف عقد لازم - و یا عقد جایز - و یا ایقاع است
پس فرق میان عقد و ایقاع باینست - اگر آنچه در تحقق محتاج است
بدو نفر یکه هر دو یک فاعل برای آن معامله هستند - آن معامله
عقد - و آنچه در تحقق محتاج بدو نفر نیست - و یا اگر هست یکی

فاعل از برای آن معامله و در دیگری قابل است - آن معامله ایقاع
میباشد - توضیح امر اینکه هر یک از بیع و صلح و اجاره و امثال آنها
با قطع نظر از خصوصیات مختصه هر یک - عبارتست از تبدیل شیء
در آن هستند بیکدیگر - مثلا بیع یک خروار گندم بصد و پنجاه
قران - و صلح یک اسب معین بیک گاو معین - و اجارهٔ خانهٔ
معینهٔ تا یکسال بدویست قران - عبارتست از تبدیل خانه
از جهة سکنی تا یکسال بدویست قران - و تبدیل دویست قران بآن خانه
از جهة سکنی تا یکسال - و تبدیل اسب بگاو - و گاو باسب -
و تبدیل یکخروار گندم بصد و پنجاه قران - و تبدیل صد و پنجاه قران بیک
خروار گندم - بمعنی اینکه صاحب گندم تبدیل گندم خود را صد و پنجاه
قران میکند - و صاحب صد و پنجاه قران صد و پنجاه قران خود را بیک
خروار گندم میکند و بنا بر این معنی میگذارند و با تبدیل مذکور -
یکخروار گندم صاحب یکخروار گندم صد و پنجاه قران - و صد و پنجاه
قران صاحب صد و پنجاه قران یک خروار گندم میگردد - و بطبیعة تبدیل مبیع
و ثمن بیکدیگر میتوان گفت صاحب مبیع بجای صاحب ثمن و صاحب ثمن
بجای صاحب مبیع میشود - و این نحو جانشینی در قوانین مملکت نسبت
باستیناف محاکمه کار نخواهد بود - بهر حال تبدیل هر یک از مبیع
و ثمن که مالک هر یک از آنها جدا است بیکدیگر بالطبیعة ممکن نیست

مگر بارادة و اختیار و چند هر دو مالک و نسبت این تبدیل بهر یک
از آن دو مالک متساویست مگر در بعضی از جهات اعتباریه -
و یکی از آنان نمیتواند بتنهائی فاعل و مصدر آن شود زیرا
هیچکس را حق مداخله در مال دیگری نیست مگر برضا و اذن و اختیار او
و این نحو معامله عقد و بالطبیعه لازم بالذات و یا فسخ احد طرفین
بهم نمیخورد زیرا چنانکه گندم معین زید بپول معین عمرو -
و پول معین عمرو گندم معین زید میشود مگر باختیار و ارادهٔ زید
و عمرو هر دو و از یکی از آنان بتنهائی این کار ساخته نیست -
بجهة اینکه هیچیک از زید و عمرو را حق مداخله در مال دیگری
نیست - هر چند بعد از تبدل هر یک از مالین بدیگری
یعنی بعد از آنکه گندم معین زید پول معین عمرو و پول معین عمرو
گندم معین زید شد بارادهٔ هر دو - هیچیک از زید و عمرو
بتنهائی نمیتواند دو صورة حاصله از تبدل را که برای مبیع و ثمن
حاصل شده اند از آنها خلع نموده و در صورة اولیه آنها را
بآنها بپوشاند - یعنی هیچیک از زید و عمرو بتنهائی نمیتواند
گندم زید را که برحسب تبدیل صورة پول عمرو را پوشیده -
و پول عمرو را که برحسب تبدیل صورت گندم زید را پوشیده - برگرداند
بصورة اولیه آنها - زیرا که هیچکس را حق مداخله در مال دیگری
بدون رضا و اذن و اجازهٔ او نیست - و برخلاف این قبیل معاملات

هبه - و وقف - و وصیة - و وکالة - و امثال و نظائر اینها که یک نفر
در اینها فاعل و دیگری اگر باشد قابل است - مثلا هبه استخلاف شخصی است
در مال خود کسی را نسبت بهمهٔ اموال خود و یا نسبت بیک قسمتی از آنها
و فاعل این استخلاف همان هبه کننده مال است - و وقف تحصیل
هبه و یا قسمتی از مال خود را برای مصارف عمومی و یا خصوصی کما عمال
محفوظ مانده و منافع آنها بمصارف مذکوره صرف شوند - و فاعل این
عمل تنها واقف است - و وصیة هم استخلاف شخص است بکسی
یا نسبت بولایتی که دارد - و یا نسبت بمالکیه بیک قسمت از اموال خود
و فاعل این هم تنها موصی است - و وکالة استنابة شخص است بکسی
در کاریکه بخود او راجع است - و در هر یک از این قبیل امور -
اگر طرف دیگری باشد آن طرف قابل است نه جزء فاعل نهایة امر
آنکه قابل اگر از غیر ذوی الارادة و الاختیار باشد قبول -
و انفعال آن قهریست مانند قبول و انفعال کوزه نسبت بکسر -
و اگر از ذوی الارادة و الاختیار باشد قبول او باختیار خود
بود و باختیار بودن قبول او او را فاعل نمیگرداند -
مثلا هبة و عطیة فعل دو فاعل خواه نیست بمعنی اینکه
آن دو - نسبت بآن فعل یک فاعل باشند بلکه فقط واهب
و معطی فاعل آن میباشد و او مستخلف و دهنده است -
و دیگری گیرنده است - و اینکه اگر گیرنده نگیرد دادن محقق

پیدا نمیکند مثل اینست که اگر یکی ذمه متعلق نشود تحقق
پیدا نمیکند - و همچنین است حال دو وصیه و وکالة که یکی
قابل است نه جزء فاعل لیکن قابل مختار است - و اما وقف
پس نسبت بآن هیچ قابلی نیست - و این قبیل از معاملات ایقاع
و ذاتا جایز میباشند یک قبیله اولی از معاملات با اینکه
عقود و ذاتا لازم هستند و بضم یکی از طرفین بهم نمیخورند -
و بر حسب ادراک عقلی طرفین مجتمعا میتوانند آنها منحل نمایند -
لیکن ممکن است مشرع بجهتی از جهات برای هریک از طرفین و یا برای یکی
از آنان در صورتی و موردی اختیار فسخ قرار دهد و یا اقاله را
بلا اثر کند چنانکه در نکاح کرده است و همچنین است حال در قبیله ثانیه
با وجود اینکه ذات آنها مقتضی لزوم نیست ممکن است بجهتی از جهات
خارجه از ذات آنها حالة لزومی داشته باشند و یا اینکه پیدا کند
چنانکه در وقف بعد از تمامیت آن باقباض و عین موقوفه بمتولی تحویل
و یا بوجه عام - و در تصدق بعد از قبول متصدق علیه و اقباض
متصدق به را بمتصدق علیه - و در هبه بذی رحم بعد از قبول موهوب
و اقباض واهب مال موهوب را بمتهب - و در حبس و عمری -
و سکنی و رقبی بعد از تمامیة آنها بتسلیم در صورتیکه لله نیت
بوده باشند - و در نذر و عهد بجهة اینست که آنچه برای خدا است
برگشت ندارد - و اسقاط حق و ابراء بجهة این است که بعد از

که بعد از سقوط حق و براءة ذمه آنکه ذمه اش مشغول بود ثانیا
داشتن حق و اشتغال ذمه موجب و سبب میخواهد - و در حق
چون عبد دارای خود نیست بلکه مولی او را دارا و مالک است
و تحریر عبارتست از اعطاء مولی عبد را بخود او و وقتیکه مولی
عبد را بخود او داد عبد دارای خود و مالک نفس خود میگردد
و این مالک نفس بودن معنی حریت است و پس از حریة عبد
رجوع مولی و استرقاق او عبد را غیر میسر است و لو اینکه
بحال کفر باقی بوده باشد چه آنکه اسر و استرقاق را مواقع
و شرائط است معینه - و در طلاق بعد از انقضاء عده -
دست مرد را شارع مقدس از رجوع کوتاه کرده است بلا حظه
بلا حظه ارتداد بحال زنان و غیرها چنانکه بعد از تطلیقات
ثلثه این معنی آکد گردیده است بطوریکه در شرع مقدس است
و در ضمانة و کفالة و حمالة - بعد از تحقق عمل از عامل مجعول له -
بجهة ارتباط پیدا کردن هریکی از آنها است بحق دیگری که باجراء رجوع
حق آن دیگر در معرض تضییع و تفویت خواهد بود والحمد لله تعالی
اولا و آخرا در شب سی ام صفر و یا خره ربیع الاول از سال هزار
و سیصد و چهل و یک بعد از هجرة نبویه علی مهاجرها الصلوة
والسلام از کتابة و استنساخ این مکتوب فراغت حاصل شد...

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله فتاح القلوب منائح القيوب والصلوة والسلام على صفيه المحبوب
ونبيه المرغوب وعلى آله وصحبه المطهرين عن دنس الشرك ودرن الحوب
فقد سألني الأخ في الدين والمحب على اليقين المولى الفاضل المتأصل
جامع فنون الكمالات والفضائل حاوي حمايد الخصائل وفواضل الشمائل
التقي النقي الزكي الألمعي الأوزعي مولانا سعد الدين محمد الاسترابادي سبب
الله تعالى فضائله ومعاليه وحفظ بفيوضه القدسية ايامه ولياليه اوان
اجتمعنا في لقاء في بعض الأسفار وان مستوقد ان اكتب له بما
حضر لي في الوقت من الدقائق المتعلقة بمسئلة خلق الأعمال حسب
ما ورد لدي وتيسر على غير ناسخ على منوال مسطورات الكتب المتداولة
والصحف المتناولة وحيث كانت هذه المسئلة من غوامض الأسرار
كما يشهد به ما درس حذاق الحكمة والكلام وتباهى اقاويل هؤلاء الأجلة
الأعلام وكنت إذا ذاك في مشاغل شاغلة تمنطا غوارب الأغراب والأسفار حتى نسخت عن كتب النسيان على منكب الصحف والأشفار
شعر حجى القلب عن سلمى واقصر باطلا وعرى افراس الصبى ورواحله
واستعفيت عن اسعافه اولاحق تقريرا لطلب ولم يكن بد من الجاح
الأرب واخذت فيه غير راجع الى الكتاب مقتصرا على مخزونات الخاطر
ومقترحات القريحة سائلا من رب الأرباب الالهام والصواب

انه

انه مفتح الأبواب وهاب افاض في المقصود مستفيضا من ذلك الطول
والجود فاقول ان افعال العباد دائرة بحسب الاحتمالات العقلية بين
امرين الأول ان يكون حصولها بقدرة الله تعالى وارادته من غير مدخل لقدرة
العبد وارادته فيه والثاني ان يكون حصولها بقدرة العبد وارادته من غير
مدخل لقدرة الله تعالى وارادته فيه بلا واسطة اذ لا يتصور ان الاقدار
والتمكين مستند الى الله تعالى اما ابتداء او بواسطة والثالث ان يكون حصولها
بمجموع القدرتين وذلك بان يكون المؤثر قدرة الله بواسطة قدرة العبد او
بالعكس او يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص احديهما بالمؤثرية والأخرى
بالآلية وذهب الى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال الثاني من محتملات
الشق الأول الثالث طائفة اما الأول فقد ذهب اليه الأشعري
ومن وافقه واما الثاني فقد ذهب المعتزلة القائلون بان العبد خالق
لأفعاله الاختيارية بقدرته وارادته وان كان الاقدار والتمكين منه تعالى
والله تعالى عالم في الأزل بما يفعله العبد وعلمه تعالى به لا يخرجه عن كونه فعلا اختياريا
للعبد كما ان من اعطى عبده سيفا وهو يعلم بما يصنع العبد والعبد حر فيه في
قتل نفس مثلا لا يخرج فعل العبد هذا بعلم سيده عن كونه فعلا اختياريا
للعبد والثالث مذهب الأستاذ ابي اسحق الأسفرايني ومن تبعه من الشافعية
ومناقضاتهم مذكورة في الكتب الكلامية فلا نشتغل بها والذي نقول
هنا ان الأشعري لما تقرر عنده ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وان ما عداه
اسباب عادية والممكنات مستندة اليه تعالى من غير واسطة لزم على اصوله ان
يكون خالق تلك الأفعال هو الله تعالى غاية الأمر ان يكون قدرته وارادته سببا
عاديا لها على نحو سائر الأسباب العادية ولا يلزم عليه الشناعة التي يوردها
المعتزلة عليه من انه يلزم عليه ان لا يكون بين حركة المرتعش وحركة المختار فرق

وربما يعزى البداهة في بطلان مذهبه حيث نقل عن ابي الهذيل العلاف انه قال
جماز بشر اعقل من بشر فان جماره يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه
من حيث انه اذا وصل الى نهر صغير يمكن العبور فيه لا يدخله وان وصل الى ما لا يقدر
على عبوره لا يخوض فيه وان ادمج بالضرب وهذا دليل على انه يفرق بين المقدور
وغير المقدور وانت خبير بان هذه الشناعة انما يلزم على من لا يثبت للعبد قدرة
وارادة اصلا كي ينقل عن الحشوية ولا يظن ان عاقلا يقول به في المعنى وان
تفوه بحسب اللفظ واما الذي يثبت القدرة والارادة للعبد ويدعي
عدم تأثيرهما في الأفعال كالأشعري فلا يرد عليه ذلك اذ القدر الضروري يثبت
القدرة والارادة للعبد واما انهما مؤثران في الفعل حقيقة فليس بضروري
اصلا لجواز ان يكون من الأسباب العادية كما يقول به الأشعري ودعوى
ان ذلك مكابرة فذلك مما لا يحله العلاف فضلا عن جماز بشر وفي هذا يعرف
الفرق بين الجبر المحض وبين ما ذهب اليه الأشعري فان الأول نفى القدرة
والارادة عن العبد والثاني نفى تأثير القدرة للعبد وارادته لا القدرة
التأثير معتبرة في القدرة فانهم عرفوها بصفة تؤثر وفق الارادة لأنا نقول
الأشعري يقسم القدرة الى المؤثر والكاسبة وما ذكرتم تعريف للقسم الأول
لا لمطلق القدرة ومن هنا تبين ان مفاد الكسب الذي يثبته الأشعري
هو تعلق القدرة والارادة الذي هو سبب عادي لخلق الله تعالى للعبد ثم
نقول اذا فتشنا عن حال مبادي الفعل وجدنا الارادة منبعثة عن
الشوق بل هي تؤكد الشوق ووجدنا الشوق منبعثا عن تصور الشيء الملائم
واعتقاد الملائم من غير معارض فهذه امور لا تختلف تحقق في تحققها
وجميعها بقدرة الله تعالى وارادته فان تصور الأمر الملائم واعتقاد الملائمة
غير مقدور وانبعاث الشوق بعد لازم بالضرورة وانبعاث القدرة

القدرة الحركة

القدرة الحركة بعده ضروري وتلك الضرورة اما عقلية كما هو مذهب الحكماء او عادية
كما هو مذهب الأشعري فالأفعال الاختيارية للعبد مستندة الى امور ليس شيء منها
بقدرته واختياره ولكي لا يخرج الفعل عن ان يكون اختياريا فان صفة القدرة
والارادة والعلم ليست شرطا في الموارد باختيار الموصوف الا ترى ان الله تعالى
فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه وقدرته ليست مستندة اليه اذ لو كانت مستندة
اليه لتوقف على العلم والقدرة والمعتزلة لا ينكرون ان قدرة العبد مؤثرة
عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الأشعري وانت خبير بان هذا الفرق لا يؤثر في دفع
الشبهة التي تتبادر الى الأوهام العامية في ترتب الثواب والعقاب على
افعال العباد فانه لو قال المعتزلة ان ترتب الثواب والعقاب على افعال العبد
لكونه عليها لأن القدرة مؤثرة فيها فلسائل ان يعود ويقول بل القدرة والارادة
وتعلقهما بقدرة الله تعالى وارادته اولا ومعلوم ان المعتزلة لا ينكرون ان القدرة
والارادة وتعلقهما بقدرة الله تعالى علة في التفصيل السابق وصدور الفعل
بعد تعلق القدرة والارادة ضروري ونسبة القدرة والارادة المتعلقة بالفعل
الى العبد نسبة القبول الى القابل لا نسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة غير
متحمة من اصلها اذ مثل العبد في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر الى شيء
ثم عوقب به فان الله تعالى القى الى قلبه صورة الأمر الملائم واعتقاد النفع فيه
ثم صار ذلك سببا لانبعاث القوة المحركة الى الفعل وتلك الأسباب
منساقة من مسبباتها بالضرورة العقلية عندهم فنسبته لا تندفع بهذا
القدر الذي يدعيه المعتزلة اعني تأثير قدرة العبد وارادته على ما يظهر بادنى
تأمل صادق من فطنة سليمة بلا وجه في دفع الشبهة ان الممكنات لما لم يكن في

افقرها

في انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد من الواجب تعالى فليس لها عليه تعالى
حق يتسبب اليه تعالى في تخصيص بعضها بالعقاب فلم تعالى عن ذلك علواً كبيراً
وليس مثله من ملك عبدين اليعذب احدهما في غير جريمة ويعم الآخر من غير
سابقة استحقاق فانه ليس مخلوقاً للمالك بل هو ومالكه سيان في انهما
مخلوقان له تعالى مستفيدان الوجود منه مملوكان في الحقيقة له تعالى فلا حق
للمالك الا ما عينه الله تعالى ويناسب هذا الوجه بعيداً ان الانسان اذا
تخيل صوراً منعمة وصوراً معذبة لا يتوجه الاعتراض عليه بانك لم خصصت
هذه الصورة بالعذاب وتلك بالنعمة وليعلم ان خلق الكافر ليس بقبيح وان
كان الكافر قبيحاً بل هو دال على كمال في صنعه كما ان تصوير الصور القبيحة ليس قبيحاً وان
كانت الصورة قبيحاً بل ربما يدل تصوير الصور القبيحة على حذاقة الصانع وتهارته
في صنعته والحق الذي يلوح تموج انواره من كوة التحقيق ان فيضان الوجود
من منبع الجود نفى على الماهيات الممكنة بحسب ما يسعه ويقبله كما ان المنعم في
النشأتين ممكن ولذلك المعذب فيها والمنعم في احديهما والآخر ممكن وعطاؤه تعالى
غير مقطوع ولا ممنوع فان يده تعالى وسيبه مملوء بالخير والكمال وخزائنه كرمه
مملوء من نفائس فرائد الجود والافضال فلا بد ان يوصل اصل جميع الاسم
واصل هذه الصفات الالهية بامرها مقتضى الجود والافضال في الاستار كذلك
الاسماء الجلالية مستدعية للظهور والاظهار وكما ان اكم الهادي تجلى
في مجالي نشأتي المؤمنين والابرار كذلك اكم المضل يظهر في مظاهر المشركين
والكفار واعتبر ذلك في جميع الاسماء والصفات حتى ينكشف عليك

لمعة

لمعة من لمعات انوار الحقيقة ويهتدي عليك شمة من نفحات الاسرار الانيقة
والسؤال بانه لم صار هذا مظهراً لذلك الآخر لكن من هذا اذ الك ثم توهم بقاء
السؤال بعينه فافهم فانه دقيق ثم اعلم ان للتوحيد بحسب القسمة الاولى ثلث مراتب
اولها مرتبة توحيد الافعال وهو ان يحقق بعلم اليقين او بعين اليقين او بحق اليقين
ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وقد انكشف ذلك الى الاشعري اما في وراء
حجاب القوة العقلية او اقتبس من مشكوة النبوة فانه قليلاً ما يفارق
نجوم الكتب والسنة والحكماء ايضاً قائلون بان الله تعالى هو الفاعل الحقيقي
لجميع الممكنات وان ما عداه بمنزلة الشرائط والآلات وهذا وان كان خلاف
ما اشتهر بين المتصوفين المسجلين لا قاويلهم لكنه مما صرح به المحققون منهم
حتى شيخهم ورئيسهم ابي علي حسين بن عبد الله ابن سينا في كتابه المشهور بالشفا
وتلميذه الفاضل عمر بن خيام رسالة في تحقيق ذلك اشبع فيها القول
وتيسر بعقد ورد الا انا فيه من الشواغل العائقة ولكن في خبايا السفر
مستوفراً للخصائص بعضها ودكره ايضاً تلميذه المرزبهنيار في كتابه تحصيل
مشيراً الى بعض مقدمات دقيقة واعود الى اصل الكلام ان هذه المرتبة
من التوحيد وتوحيد الافعال اول فتوحات السالك الى الله تعالى ومن نتائج
هذه المرتبة التوكل دون التوكل اموره كلها الى الفاعل الحقيقي وثيق
بعنايته وجوده وثانيها مرتبة توحيد الصفات وهو ان يرى كل قدرة مستغرقاً
في قدرته الشاملة وكل علم مضمحلاً في علمه الكامل بل يرى كل كمال
لمعة من عكوس كماله كما ان الشمس اذا تجلت واشرقت اضواؤها

على الاعيان فانه لا يتحقق تحقق جلية الحال بل يعتقد ان الاعيان
متشاركة مع الشمس في النور لكن المتبحرين ان تيرك الانوار بانورها فنور الشمس
ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها اياها وهذه المرتبة اعلى من المرتبة
الاولى مستلزمة لها وثالثها مرتبة توحيد الذات وهناك
تنحسر الاشارة وتنطمس العبارة ولا احد من الوقت المساعدة للخوض
فيه فانه بحر عميق وفي تحقيق هذه المرتبة الكلية سامي ثورة غير المؤمنين
ويعسوب الموحدين على النبوة عليه الصلوة والسلام والتحية والاكرام في جواب
كميل بن زياد صاحب سره وقابل جوده وبره فليظر المتبحر فيه نظر دقيق
وتفكر فيه تفكر عميق يتجلى عليه انوار التحقيق والله ولي الاجابة والتوفيق
قد وقع الفراغ من كتابة هذه الرسالة الشريفة التي صنفها المحقق المدقق
جلال الدين الدواني قدس الله روحه في الارض الغرى والمشهد المرتضوي
على ساكنه سلام الله الملك الجليل على يد الخاطي العاصي محسن الخبيز الكرمي البرغاني
في يوم الثامن من شهر رمضان المبارك سنة ١٣٣٢ من الهجرة النبوية
واين رساله كه ذكر شد اوراق راجعه باستاد رسوخ فرموده واعلم انه مقابل سيدا
كه بخط شيخ عبد الحق كرمانى رحمه الله تعالى زرورى او نوشته بلكه اين
رساله غلط و سقط داشته و در بيان جوركه جود نوشته بين بايد ملاحظه
سقط و غلط اين نسخه كه اينرا آقا سيد محسن گرگرى نوشته است

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

الحمد لله الذي شرفنا باصول الهداية محمد معدن النبوة
واله المخصوصين بالولاية وبعد فيقول خادم الملة والدين
محمد هادي ابن محمد امين حشرهما الله تعالى مع الائمة المعصومين
سلام الله عليهم اجمعين ان هذا كتاب الانفان يشيد اركان
الدين ويجدد شرع خاتم النبيين صلى الله عليه واله الطاهرين
بتحرير مباحث الالفاظ التي هي الاساس للاحكام الفرعية ويميز
الثامن التراب والقشر من اللباب فنقول بعون الله ومشيته ثم
قد جرت طريقة القوم على ذكر التعريف والموضوع والفائدة للاصول
زعما منهم انه فن من الفنون مع انه مقدمة للفقه لا علم مقدم
فليس له موضوع يجمع شتات مسائله على منوال سائر الفنون على
ما سيظهر ان شاء الله تعالى ويبين انه ليس البحث في شيء من مباحثه
من العوارض الذاتية للدليل لا مباحث التعارض وانما

في

هي مبادي تصورية لا تصديقية المباحث الاجتهاد و
التقليد فانها مؤخرة من الدليل ودلالته فلا معنى تكون
موضوعية الادلة الاربعة وتوهم ان الاجتهاد موضوع
اخر ينافي كونه فنا واحدا فنقول ان المسئلة الاصولية ما
يحتاج اليه القصد في استنباطه ولم يتكفل بوفاء حقه
فن من الفنون سواء لم يكن له محل فيهما كاكثر المباحث
او كان ولكن لم يستوف حقه كالمشتق وغيره من مباحث
الالفاظ وقد يحرر في ترجمة المركب بحسب العرف واللغة
وفي تعريف كل من الاصول والفقه فذكر والاصل معان
كثيرة وللفقه وجوها متشتتة لا ينبغي الاصغاء اليها ولكن
الكتب متمونة بها فلا بد من بيان ضعفها فنقول ان الاصل
مقابل للفرع ويختص البنات بالمعنى الحقيقي ويستعمل مجازا
فيما يشبهه ففي مرحلة الوجود العلة اصل والمعلول يتفرع
عليه وفي مرحلة الاستقامة التي في البناء الاصل الاساس
لا الاسفل من حيث هو كذلك بالنسبة الى الاعلى ولو ما
يعتمد عليه الشيء وفي مرحلة التكون هو المادة كالتراب
والمني ومن هذا الباب قولك فلان كان في الاصل
ابيضا فصار اسودا فانه في حال البياض اصل له في

هذا الحال وليس كما يتوهم بمعنى السابق فلا يقال البياض اصل
السواد ويكفي من الهلاك بالاستيصال حيث ان قطع الشجرة
باصلها موجب للاجتماع بعد الازالة مع ان الغالب التفريق
وتخصيص الاحضان بالقطع فاستيصال الفرع المقطوع حد
هلاك للنبات وكون الشيء اصيلا من هذا الباب ويظهر الحال
في جميع موارد الاستعمال بالتامل فيما حققناه كما انه يظهر ان الدليل
اصل للنتيجة لانه علة العلم وهي بالنسبة الى معلولها اصل كما عرفت
فالقاعدة بالنسبة الى الموارد علة للعلم بحالها والاستصحاب
بناء على انه قاعدة تعبدية مستفاد من الاخبار تبين حاله واما
على ما حققناه من انه الجامع بين الاربعة استصحاب حال العقل
واستصحاب حال الشرع وحكم النص وعدم الدليل دليل العدم
فالاصل هو المقتضي في الاول والثالث وفي الثامن الحالة السابقة
وفي الرابع عدم الدليل بعد ثبوت الملازمة لعموم البلوى وقد
كشفنا الستر عن ذلك في مبحث الاستصحاب واما الاحتياط و
التخيير والمعول فيهما انما هو على العلم فهو الاصل على ما حققناه
في مبحث العلم واما الراجح فلا معنا له الا الاصول اللفظية التي
عليها المعول ومرجعها الى استصحاب حكم النص الذي هو الاخذ
بالمقتضي فظهر انه لا معنى للاصل في الاصل وفي الاصطلاح

الا

الا ما حققناه وانما الاختلاف في الموارد والمصاديق وتوهم
انقسامه في الاصطلاح الى القاعدة والدليل والراجح والاستصحاب
كتوهم انقسامه الى البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب
اندفع بما اشرنا اليه هنا وفصلناه في محله كما انه ظهر ما فيما اطلق
في المقام مما لا يرجع الى محصل والفقه هو الحذاقة ولها مراتب
ودرجات وفي الحديث لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت
الناس في ذات الله وحتى يرى للقرآن وجوها كثيرة ثم
يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتا كما ان للعلم ايضا مراتب
الادراك والفهم والفقه وخصوصية الفهم الفهم مستفاد
من الهيئة الدالة على الحمل الذي لا يتحقق في البليد وان
فهم بعض المعاني والادراك اعم من العلم موردا ومباينا
له مفهوما لانه الوصول الى الشيء ومنه ادراك الهارب
وادراك الزمان فالانكشاف وصول الى الواقع مجازا هذا
معنى الفقه في الاصل وفي العرف الخاص هو المركب من
القواعد الكلية الاحكام الفرعية وفي كونه فنا ايضا اشكال
كالتفسير والحديث واللغة والرجال فان الاول ليس الا
الاستدلال على ما صدر من الشارع من الفروع الاشكال
ان اطلاع العبد على احكام هولاء او مطلق الاحكام المتلقاة

ولو بالنظر فى من الفنون او ان كون المولى شارعا له دخل فى ذلك
او ان صعوبة الاستنباط وكثرة الاحكام توجبان ذلك كلام تم كلا
فالفقه نتيجة الفنون وليس الاعلى منوال فهم الاحكام غير الشرع و
الثانى كالثالث شرح لكلام خاص والرابع بيان لاصطلاح مخصوص
والامر فى الخامس اظهر مع ان البحث فى ما عدا الاول ليس من العوارض
الذاتية بل فعل المكلف ايضا ليس موضوعا لكثير من المباحث الفقهية
وكيف كان فهو فى الاصطلاح عبارة عما اعد للتفقه فيه ولتحصيله لذلك
صار كانه هو على منوال الفنون فالفقه اللغوى الحقيقى يتعلق به وقد
شاع تعريف الفن بانه العلم بكذا غفلة عن ان ما يتعلق بالغير انما هو
التصديق وليس فيما كان التصور ليس محملا فظهر فساد ما اشتهر من
انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والتعرض
له بترجمة المفردات والنقض والابرام فى العكس والطرد فلا الهوامش
واوجب الحيرة وتضيع اعمار المحصلين لعدم الفائدة وفساد جميع ما تحملوه
ونشير اجمالا الى بعض المفاسد للبصيرة ورفع الحيرة فادخال كلمة الباء
على الاحكام يكشف عن ان المتصدى لتعريف الفنون وما بمنزلتها
لا يميز العلم من المعلوم ويزعم ان العلم من الكيفيات النفسانية وكفى به
وهنا وسقوطا عن الاصغاء اليه والعلم مقابل الجهل الشامل للشك و
الوهم والظن وارتفاع الحجاب عن الواقع نعم اذا اوجب سكون النفس

لقوته

لقوته او قام دليل على حجيته وتنزله منزلة العلم لحق به لمشاركته اياه فيما
هو المقصود بالذات من قطع العذر والاعذار فهو الانكشاف وارتفاع
الحجاب والوصول الى الواقع وادراكه وهو على قسمين التصور اى المعرفات
والتصديق اى الاذعان والاول تمييز الشئ عن غيره فى نظر الشخص وهو
انكشاف التميز والمحدود سواء كانت ذاتيه او عرضية والثانى انكشاف
الوجود والعدم فى نفسه او لغيره فالافتراق ليس فيما تعلقا به بل هما مخوذان
من الانكشاف ويختص الاخير باعتبار الجزم والمطابقة للواقع واما الثبات
فانما يعتبر فى اليقين المرتقى الى العين والحق ويطلق التصور على الخطور و
ان كان جهلا كما ان الجزم قد يكون جهلا مركبا وحمل المعرف فى الذهن وان
كان جزءا فى الصورة لكنه فى الحقيقة عبارة عن البصيرة وانكشاف
الغطاء فانه لا نسبة بين الشئ ونفسه فالحد عين المحدود وحمل الشئ
على نفسه وكونه هو ليس اثبات شئ لشئ وفى الرسم وان تحقق التغاير لكن
المعرف هو المميز من حيث هو كذلك لا التصديق بالثبوت او الانتفاء فالحد
المنتزع من المحدود من اختصاصه بعرض من الاعراض هو المعرف لا الاثبات
والنفى فانهما تصديقان مقدمتان على هذا العرفان ولا ينافى ذلك تأخر
التصديق عن التصور لاختلاف التصورين فكل وصف فيه اختصاص مما
معرف مع انه قبل العلم به خبر فهو فى الاصل تصديق وقد اشتهر ان
الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف والحاصل

ان التميز عين المميز وان حصل باختصاصه بمجهول خارج فصح التعبير
عن مطلق التميز بالهوية فاختلاف الحد والرسم انما هو فيما به التميز
لا فى اصله نعم يختلف بالقوة والضعف بالحد والرسم والتمام والنقص
والحاصل انه ليس له معنى واحد ويختص الراسم منه فى النفس
بالملكة ويقابله الحال فالنسبة بينهما وبين العلم عموم من وجه فان
الكيفية النفسانية الراسخة مطلقا ملكة فالفقه هو المصدق بالقواعد
المستنبط لها من الادلة بعد الرسوخ بالمزاولة والممارسة واما الا
الاقتدار والتهيؤ والاستعداد للعلم فليس شئ منها علما بالضرورة وعدم
كون ملكة غير العلم علما اوضح واطلاق القضية على العالم الغافل ومن لم يستحضر
بعض الفروع الجزئية انما هو لرسوخ التصديق بالاحكام الكلية ومن
العجائب ما توهمه المحقق الشريف وشاع بين من تابعه من ان للملكة معنى
للعلم مغاير للتصور والتصديق فصدر منهم فى المقام ما لا ينبغى الاصغاء
اليه كتوهم تعدد المعانى والحكم هو الاستقرار فان الامر المتزلزل
احكام له فالقضاء احكام لما دار بين المتخاصمين مثلا وهى الاحكام المولوية
لامر الواقعة عن التزلزل والتردد بين الوجود والتصديق اخراج لامر القضية
عن الشك والتردد فى النفس فالحكم فى القضية اللفظية عبارة عن النسبة
التى هى معنى حرفى وفى القضية العقلية فى الخبر هو التصديق وفى الا
الانشائى هو معنى الانشائى فقسم الخمسة فى الاصل معنى حرفى مدلول

لحرف

للحرف وما بمنزلته الهيئة وكونه حكما انما هو بهذا الاعتبار واما بعد
صيرورته محمولا وصيرورة المحمول موضوعا فهو محكوم به فالموضوع فى
صل هو المكلف والمحمول هو الصلوة والوجوب مدلول للنسبة الانشائية
التامة المستفادة من الهيئة وفى قولنا الصلوة واجبة انقلب المحمول هو
موضوعا وقد يتوهم ان له معان متعددة وعد واضحها ما لا ينبغى نقله
لوضوح فساده كتوهم ان منها خطاب الله المتعلق على افعال المكلفين
من حيث الاقتضاء والتخيير او الوضع زعما منهم ان المراد به اللفظ وغفلة
عن انه من الغزالى بناء على ما كان عليه من مذهب الاشاعرة وهو
بالكلام النفسى ومن اعجب الامور توهم انه معنى اصطلاحى للاصوليين
مع انهم لا اصطلاح لهم فيه وكون الكلام حكما خلاف الضرورة ولم
يتفق من احد استعمال الحكم فيه من حيث هو حتى غلطا فشيوع هذا
التعريف بين غير الاشاعرة غفلة واضحة اوجبت وقوعهم فى اشكال
اتحاد الدليل والمدلول بزعمهم مع ان ما خفى اعظم وهو كون الخمسة
التكليفية الفاظا وان المستنبط من الادلة كلام لا معنى فكانهم رضوا
الاستراحة فيما اذا لم يكن الدليل لفظا وغفلوا عن ان كون المستدل
عليه والمستنبط من الادلة لفظا اقبح واشنع من اتحاد الدليل والمدلول
المدلول الذى هو مما يضحك الثكلى والحاصل انه لم يقل احد بان
الحكم كلام وانما التجاء الاشعرى الى الالتزام بوجود معنى فى النفس

مطابق للقضية الملفوظة يسمى بالكلام ايضا لتصحيح اتصاف الله عز وجل
بالتكلم بزعم الفاسد فان اللفظ لكونه حادثا غير قار لا يتصف به الواجب
المنزه عن الصفة الحادثة فلا يرد عليهم اشكال الاتحاد ولو كان اللفظ
اصطلاحيا لرتبط فرع بتسميتهم ذلك المعنى المتوهم ايضا بالخطاب
فان هذا الاثبات لا يوجب نفي حقيقة والاصطلاح لا يختص به العدلية
وانما يختص الاشاعرة بتلك المقالة الشنيعة فتوهم الاصطلاح والخطأ
الاشكال في الاتحاد والاندفاع مقالة الاشاعرة فاسد وتوهم ان اللفظ
كاشف لا مثبت مع انحصار الكشف في افادة التصور والعرفان المنفي
في المقام وافادة التصديق المستلزم للاتحاد واضح فساده ثم ان القول
بان المدلول عبارة عن المعنى المسمى بالخطاب لو توجه اليه اشكال كان
هذا اشكالا في دليلية الكلام وان لم يكن اللفظ حكما وقد حققنا في محله
ان الكلام دليل انى على المراد ويكشف عنه كشفا قطعيا بعد العلم بان
المتكلم شاعر عاقل عالم بالوضع وهو في مقام الافادة ولم ينصب قرينة صارفة
للفظ عما هو عليه ولم يخف علينا شيء مما اعتمد عليه في الافادة كما
هو الغالب في المحاورات فلا اشكال في كونه دليلا ووسطا في الاثبات
مع انه ايراد على كل من يجعل الكلام دليلا فلا يختص بهؤلاء
فهو ايراد من المورد على نفسه وعلى جميع الخلق ممن يقصد في
الافادة والاستفادة بل على الله تعالى فهو وسوسة في ابدى البديهيات

لا

لا ايراد على الاشاعرة واوهن منه التفرقة بين الوسط والنتيجة بالاجمال
والتفصيل بعد الاعتراف والالتزام بان الحكم في الاصطلاح عبارة
عن الكلام فان العرفان لا يغير ما يتعلق به فاللفظ لا يتعدد بهذا
الاعتبار مع ان المفصل لا يدل على وجود المجمل وبعد الاعتراف
بانه على هذا الوجه ضروري فالامر واضح فاستفادة وجود كلام
الله تعالى بالنسبة الى الحج من قوله عز من قائل ولله على الناس
حج البيت ليس فقهيا واعتبار الالتفات الى النتيجة قبل النظر في اتصاف
الوسط بالدليلية اعتبار يتوقف صدق المطلب الماخوذ في تعريف
الدليل جهلا باللغة والاصطلاح فانه يكفي كونه علة للعلم باعتبار علقة
العلية فان الوسط اما علة او معلول واما يشتركان في العلة وهو اما
اولى ويدور الامر اى الدلالة مدار العلقة فاين الطلب بالحركة
من النتيجة الى المقدمات من صدق الفعيل على الوسط مع ان التعدد
لا يدفع اشكال انه كاشف لا مثبت لو كان له معنى محصل فانه وارد
على كون الكلام دليلا لا على كون المدلول كلاما فهذا خلط عجيب لا يكاد
تحصيله مفاسده وحيث ان الموضوعات الشرعية واجزاءها وشرائطها
وموانعها امور غير جعلية وضعية داخل في الاحكام الشرعية باعتبار
فلا يخرج بهذا القيد من الفقه الا الحقائق العرفية كماهيات المعاملات
وهي من المبادي المذكورة في الفن استطرادا والشرع المنهاج

والطريقة والدين وينتزع من مجموع الاحكام على منوال انتزاع المركب
من الاجزاء في مسائل المركبات الاعتبارية فالاختلال والصحيح الاضافة بلا قيد
وبشرط لا ومن ضيق الخناق التجاء بعضهم الى الالتزام بان الشرع بمعنى
الشارع وفي تصحيح النسبة الى التشبث بانه المبين او الجاعل وغفل عن
شيوع هذا الاضافة مع عدم تطرق شيء مما توهم في تلك الموارد كالفقهية
كالفقهية والنحوية مثلا وقد شاع التشاجر في هذا المقام بما لا ينبغي
الالتفات اليه وفرع الشرع مقابل لاصله المطلوب فيه التدين بالذات
فالاقرار بالتوحيد ليس مقدمة لشيء من الاعمال وهو اصل الاصول
واما التكليف كالبعث والزجر فهو للعمل وانما الرد كفر ارتدادي وليس التدين
به مقصود الذات فالمقصود بالذات في الاحكام التكليفية والوضعية
ليس الالتزام والاعتقاد فانما النظر فيها مقصور على العمل وحيث ان
الرد كفر وجب التدين بما جاء به النبي ص فتعلق بالاعتقاد تعلقا ثانويا
بعد ان كان المطلوب فيه هو العمل والى ما حققناه ينظر من عرف الفرعي
بانه ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فان الاصول لها تعلق ثانوي بالعمل لا
لاشتراط صحة العبادات بالايمان فالعمل مقابله الايمان عنادا وان
كان في الاصل اعم ويعم عمل القلب والجارحة ومع ذلك لا يشمل الاعتقاد
وخفي المراد على جماعة فوقعوا في حيرة واطالوا بما لا محصل له لا يخفى
الاعمار فبين من جعل الكيفية متعلقة عما منه انها واسطة في العروض

غفلة

غفلة عن ان خصوصيات الافعال مخرجة له عن الابرام مقدمة
على الواسط في العروض فكون الفعل صلوة او صياما وحجا وزكوة
مثلا ليست وسائط في العروض بل الفعل بما يتحصل بامثال هذه
الخصوصيات فالاحكام تعرض الفعل بعد التعين بها فالمعروض
هو الفعل الخاص الا الخصوصية ومنهم من زعم ان التعلق هو العروض
وغفل عن ان الاصلي لا يعرض فعل المكلف اصلا ومنهم من جعله
مطلق مطلق الربط وغفل عن ان التوسط لا معنى له حتى فاضطربوا
في تفسير الواسطة بانها في العروض او في الثبوت او غيرهما مع ان
الاولى متحققة في جميع الاحكام الفرعية وكذا الثانية غالبا وزعموا
ان الفرعي يقابل الاصلي بالمعنى الاعم من اصول الفقه فوقعوا
في اشكالات كثيرة طردا وعكسا مع ان الكلام حتى لا يخرج عن ابرام
بل لا معنى له اصلا فالتجاء بعضهم الى تعريف الفرعي بانه ما اشتملت
الكتب الفقهية على عدتها وهو كلام خال عن التحصيل ناش عن
العجز والحيرة بل اعتراف بهما وحيث انك قد عرفت ان شيئا من الاصول
والفقه ليس على منوال الفنون برهون الخطب وتميزات المقدمة
من فيها بما اشرنا اليه فالفرعي اذا كان مما لا يليق به شيء من الابواب
المرتبة في الفقه وتوقف الاستنباط او الاعتماد عليه دخل في
الاصول ومن الاول حجية الخبر الواحد والامور العلمية لو قلنا

بانها احكام تعبدية فرعية ومن الثانى مباحث الاجتهاد والتقليد
والدليل من الدلالة وهى الامارة والكشف والهداية ففى الاصل
تعم المعرف والحجة وفى الاصطلاح خصوص الكشف القصدى يقى
والفعيل على ما احتقق فى محله حامل المبدء فقد يساوق الفاعل كعليم
ورحيم وقد يساوق المفعول كجريح وقتيل كما ان الفعول بمعنى المعدن
للمبدء فقد يفيد فائدة المبالغة كصبور وقد يفيد فائدة الالة
كوقود وقد يفيد فائدة الفاعل المتعدى وان كالازما كطهور
والفعيل من له قوام المبدء كالقيم والسيد والميت ولهذا يطلق
البيع على المشترى كما يطلق على البايع واما الفاعل فهو المشاهد
صدورا او عروضا كالضارب والقائم فلا يطلق البايع على القابل
وانما هو الموجب الذى يرجع اليه امر ما هو الاصل فى المعاوضة
وسيظهر التفصيل فى مبحث الاشتقاق بعون الله تعم وعرفوا الدلالة
بانه كون الشيء بحيث يلزم من العلم به علم بشيء اخر والمراد من اللزوم
الربط الناشيء عن العلقة المقتضية لذلك وهى العلية فلهذا انحصر
انحصر البرهان فى الان واللم فالوسط اما علة او معلول واما هو والنتيجة
معلولان لعلة ثالثة والشرط واللفظ وان كان بازاء الواقع موجبا لحضوره
بمجرد الخطور عند العلم بهذا الربط الناشيء من الوضع او المناسبة الا ان
هذا ليس دلالة فان الخطور ليس معرفة ولا تصديقا وان شاركتا العرفى

فى اطلاق لفظ التصور عليه وانما هو توطئة للمركب الكاشف عما فى الضمير
كشفا اما القضية اللفظية تكشف او لا عن الذهنية وبالضمام بعض
المقدمات فى بعض المواد عن النفس الامر فالمدلول اولا هو المعنى
والمقصود هو الواقع والموضوع له كما انه الاصل فى مرحلة الافادة
والمناط فى الصدق والكذب وحقية الاعتقاد ايضا بل ورهان المطابقة
له فتبعية الدلالة للارادة بمعنى ان المدلول بالدلالة الاسمية اولا انما
هو المراد من حيث هو ومن حيث انه توطئة صرفة للكشف عن الواقع
والنظر اليه غالبا على وجه الالية كالمراد والنور ولفظ النفس ونفس
اللفظ بالنسبة الى المعنى وقد ينعكس فيقتصر على ابراز ما فى الضمير
كما فى الشهادة بالتوحيد والرسالة فيذكر قضية اللفظية الموضوعة
للقضية النفس الامرية بنى عن الذهنية فيكون كالكناية والمدلول
منه والمستثنى منه ومن هذا الباب ما اذا كان الباعث على التكلم اظهار
الحيوة او العقل ونحوهما التفاتا الى ومن شايعة ان الدلالة قائمة بالمفرد
لانه يوجب الخطور وغفل عن انه ليس علما وان اطلق عليه التصور
والتزم بالتفكيك بين العلمين خوفا من الوقوع فى محذور اجتماع النقيضين
واستحالة الكذب فى الاخبار كما ان ممن تفطن لعدم الدلالة
على الواقع اولا زعم انه موضوع للمعنى الذهنى ومنهم من زعم ان الصدق
والكذب يدوران مدار المطابقة لما فى النفس وعدمها ومنهم

بالاصالة
ع

بالنسبة الى الاستثناء
ع

من اصحاب الامرين والتفصيل محل اخر وظهر مما حققنا ان الدليل هو الوسط
فى الاثبات فان التراكيب باحد الاشكال جارية من كيفية النظر فيه وفى
الميزان يراد منه المركب فانه موضوع البحث وقد يتوهم ان كون المفرد
دليلا اصطلاح وظهر مما حققنا فساد ما اشتهر من انه ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى فان اللزوم هو المعنى للدليلية لا الامكان
وان استحال الانفكاك وقد عرفت ان اللزوم اقتضائى لا فعلى والمتوصل
هو الوسط لا النظر واعتبار الصحة فى كونه متوصلا اقبح وانما النظر الصحيح
استدلال فالكتاب والسنة يدلان على المراد واما الاجماع فعلى مذهب
المخالفين الذين هم الاصل له وهو الاصل لهم يستحيل فيه الخطاء كالامام
على طريقتنا واما على مذهبنا فليس دليلا لما سيظهر ان شاء الله تعم فى مبحثه فان النقض
بجزم فرض غير واقع ولو وقع فلا دخل بقول غيره فى الدلالة واللطف
باطل والحدس مع كون الفتاوى عن النظر والاجتهاد بل مع رجوع الجميع
غالبا الى قول الشخص واحد كما يظهر التتبع فيه معقول واما العقل فلا
مشرع له فى الفروع الا على مذهب المخالفين العاملين بالقياس والاصل
وان استقل به العقل الا انه وظيفة الجاهل بالحكم كما سيظهر ان شاء الله تعم لا الحكم
والحكم الظاهرى ليس حكما كما سيظهر ان شاء الله تعم فالاستصحاب اصل عقلى
لا دليل على حكم شرعى وتوهم انه دليل عقلى باطل كتوهم انه بناء على اخذه
من الاخبار قاعدة فقهية واضعف منها توهم انه على الاول داخل فى

غفلة عن استنباط الحكم من السنة فقط لا اصول واوهن من الجميع توهم استقلاله
وكونه قسما خامسا وبهذا القيد خرج بزعمهم علم الله عز وجل وخلفائه
وملائكته عليهم السلام فان الاول عين الذات والوحى والالهام ليس
من الادلة اما الاول فللكلام فيه محل اخر وكذا الملائكة واما علم النبى
والامام فهو فقط اولا وبعده للنائب العام فان التعريف الموضوع لاحكام
ومن المعلوم ان الفقيه انما يترتب على علمه الاثار الخارجية فكيف يخرج ماله
هذه الاثار بالاصالة ومدعى الاطلاق لغة وعرفا له بالمعنى المصطلح
عليه مع انه ايضا فاسد فان النبى والامام فلهما عنوانان اعلى واشرف
لان علمهما ليس فقهما هذا بعد الاغماض عما حققنا من ان تعريف
الكيفية النفسانية فى هذا المقام غلط فان المعرف هو الفن واما
الفضيلة فلا خارج علم المقلد لنا شيء عن العلم بالفتوى فى جميع الموارد
وهذا لا حاجة اليه بل لا معنى له اما الاول فلان حقيقة التقليد
تفويض امر الاستنباط الى الغير فالمقلد بمنزلة الاعمى والمجتهد قائد
فعمله برأى المجتهد كعمله برأيه ومن المعلوم ان الرأى ليس دليلا بل انما
هو امر لا استدلال من ان الاجمال ضد البيان فان كان امرا ثابتا
بالدليل امرا غير معين او لم يتعين الدليل بعد ثبوته كان الاجمال معه واما
كون الثابت به ضابطة كلية فليس من الاجمال مع ان معرفة الفتوى
تصور والقياس مركب من تصديقين فقوله هذا ما افتى به او ما ادى اليه

لا ربط
ع

فهو تطبيق للكلي على فرده هو مرتبة المعرف في ان جملة ليس اثبات شيء لشيء فليس
مشتملا على الصغرى والكبرى كما يزعمه من لا خبرة له فان القوى ليس وسطا والفقه
الاولى تطبيق وجداني والثانية حكم كلي برهاني او ضروري ومرجعه الى الاولى
للفقيه فان الافتاء من قبيل القضاء منصب وخلافه واما في حق المجتهد وهو كون
رايه حكم الله في حقه فهو من باب حجية العلم وما نزل منزلته فليس حكما شرعيا
بل هو اثر عقلي نعم هو في غير العلم يثبت بالتنزيل منزلته ان قلت ان الاصل في خليفة
الجاهل والناظر الى الواقع فلا يرفع الجهل حتى تنزيلا وبالعكس في موضوعه ولهذا
يرد عليه الدليل العلمي ويحكم عليه ما نزل منزلته وهذا المعنى في التخيير اظهر قلت
قد حققنا في محله ان توهم اعتبار الجهل في موضوع الاصول فاسد وانما الاثر
للعلم في الاحتياط والتخيير فان مرجع الاول الى وجوب الموافقة القطعية +
والثاني الى الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية لتعذر الاحتياط التام واصل البراءة من
الاستصحاب وهو عبارة عن قاعدة اليقين فلا معول الا على العلم لكنه فعلي واقتضائي
والاجمالي وتفصيلي فلا اصل الا الاستصحاب الذي هو الاصل باليقين به
بالمقتضي وهو منزلة العلم الفعلي بالشيء عقلا وقد قرره الشرع كما هو المستفاد
من الاخبار المتواترة على ما حققناه في محله فالحكم معلوم على احد الوجوه في
جميع الموارد ويعبر عنه بالانكشاف الاقتضائي بالظن النوعي فان طابق
الواقع كان علما والا فهو كالقطع الفعلي المخالف جهل مركب ويعتبر في الفقه
الذي هو علم خاص المطابقة فان الجهل ليس من الفقه فالمستنبط ان علم

بعلمه

بعلمه فالطريق والحكم عليا وان لا فالحكم معلوم وان كان الطريق ظنيا وهذا
بعكس الجهل المركب فان الطريق قطعي والواقع مجهول والى ما حققناه ينظر
ما في التهذيب من ان ظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم وبيانه اخر قدمرة
ان الحكم هو الانفاذ والواقع في مرحلة التنجز والدفع قطعي فالطريق يكون حكما
بالنسبة الى المكلف بعد ان كان حكما للواقع فمع نفي الطريق للتكليف يتحقق
الانتفاء عن المكلف وان كان ثابتا في الواقع ضرورة عدم المنافاة بين ثبوت
الحكم في الواقع وعدم تنجزه على المكلف وامامع الاثبات فصيرورة المجهول حكما
في حق المكلف معلولة لقيام الحجة فبعد العلم بان الواقع على تقدير ثبوته حكم
امره فالظن اي الظهور المنزل منزلة العلم في طريق الحكم ولكن تنزله منزلته
قطعي وحيث انه علة للتنجز والدفع من هذه الحيثية فاثره ايضا كذلك ولكن
حيث ان اول الاثرين لا يعقل الا مع المطابقة ولانتفاء الجزم محتمل
التخلف بل الرجحان فعلا اصلا في مورد الاصل والتشبث بالعلم الاقتضائي
لقاعدة اليقين صدق التاثير ظاهرا فالعلة الفاعلية معلولة والمادة
مظنونة اي ظاهرة ظهورا ناقصا والنتيجة وان كانت تابعة لاخس
الا ان الفقه الذي تعتبر فيه المطابقة احكم الامر في حق العالم وكذا
بمنزلته قطعا واتباع المصوبة على الغفلة عن ساحة ايه الله
وتوهم ان الحكم الظاهري حكم مغاير للواقعي وانه واقعي ثانوي
وان القطعي هو الاول يندفع بانه ايضا تصويب وانما هو تعبير

صرف مرجعه الى التنجز والدفاعه فلا تناقض ولا حاجة الى التكلف في
دفعه باختلاف الموضوع بالاطلاق والتقييد غفلة عن ان الاثبات بمجمع
مع كاشرط بالقوة والفعل المستلزم لعدم كون ما له تنجز حكما حقيقة وتوقف
تحقق الحكم في الواقع على العلم وما بمنزلته مع وضوح فساده مستحيل لاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه وبما حققناه ارتفع الاشكال عن كون الفقه علما بالاحكام
الواقعية واشتمال كتب الفقهاء على جميع الابواب على الوجه الاتم يوجب العلم الكثيري
بعلمهم بجميع الاحكام نعم يعتبر الرسوخ الحاصل بالملكة في صدق الفقيه
وتوهم ان الملكة معنى اخر قد تبين فساده هذا بناء على كون التعريف للكيفية
لا للفن فانه عبارة عن مجموع القواعد ولا يتوجه عليه اشكال فظهر ان الاصول
مقدمة تكميلية مما يحتاج اليه الفقيه بعد الفراغ عن الفنون المقدمة فلا
موضوع له مع ان شيئا من مباحثه ليس بحثا عن العوارض الذاتية للادلة
بيان ذلك ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية والعرض
هو الخارج عن الحقيقة الاحقة لها المحمول على الشيء والذاتي ما لا واسطة
له في العروض الا ما ساواه في الصدق والبحث عنه عبارة عن بيان احكامه
فموضوع المسئلة ان لم يكن نفس موضوع العلم او جزئيا من حيثياته فلا اقل
من ان يكون عرضا ذاتيا له وهذا ظاهر في العبارة واكتفاء باقل المراتب
ومن المعلوم ان الدليل من حيث هو كذلك لا يبحث عنه الا في مباحث
التعارض واقتصرنا في هذا المقام على الاشارة والتفصيل في الادلة

العقلية

العقلية
اصل الموجود مجال لما هيه ووجود والاول ما به هو هو وما يقال
في جواب ما هو وشريك لامع من ما لا يتناهى فان التعين التام المعبر عنه
بالتشخص اعما هو بالوجود فما لم يوجد لم يتشخص كما انه ما لم يتشخص لم يوجد فصدقه على الفرد عبارة عن انطباقه عليه وكونه بحيث
لو قطع عن النظر وجوده بقيت الماهية والاشتمال على الطبيعة
في الخارج والصدق فيه وكذا الاشتراك بل هو عين كونه
فتوهم ان المنطق عرض ذهني للطبيعة فاسد من وجوده كما انه
لم يبق مجال للتامل في وجود الطبيعة بل لا موجود سواه فانه لا يعرض
الوجود سوى الماهية فهي المتصفة به لا غيرها فالكلي هو المعروض
للوجود والفرد هو المركب مما عارض والمعروض وبما حققناه لا
يظهر ان الوجود لا يتصف بالكلية والجزئية وان الكلي معروض
الوجود والجزئي هو المجموع فبالوجود يصير الكلي جزئيا وما
اشتهر من ان الواجب كلي منحصر في الفرد غلط لتنزهه عن الحدود
والمركب فهو نعم بارئ الخلق وعلة الوجود فاسمائه تعبير وصفاته
تعليم وذاته حقيقة وغيوره تحديد لما سواه والحاصل ان تغاير
الوجود والماهية انما هو بالتحليل والا فالوجود وجود الماهية
والماهية ماهية الوجود وهما متحدان في الحقيقة وبعد تصف الذات
بالكلية والجزئية بالاعتبارين يستحيل اتصاف وجوده بهما مرة اخرى

لاتحادهما وعدم ملاءمة الوصفين الا للحقيقة لا للاوينية الا بالتبع
واللفظ بالنسبة الى المعنى بهذه المنزلة نعم من حيث انه معنى من المعانى
يستقل بالاتصاف لغيره ولهذا لا يتصف المعنى الحرفى بهما فانه يتبين
لخصوصية الاستعمال فمعناه فى اللفظ بل لا معنى له اصلا وهو كالعلم
المنصوب بجنب غيره توضيح ذلك يتوقف على كشف حقيقة الحرف
وما به يتميز عن قسيميه والاصل فى ذلك ما اصله امير المؤمنين ع
ففى العوالم عن ابن سلام عن ابى الاسود الدؤلى ان امير المؤمنين ع
دفع اليه رقعة وكان فى الرقعة بسم الله الرحمن الرحيم الكلام
ثلثة اشياء اسم وفعل وحرف جاء لمعنى فالاسم ما انبأ عن المسمى والفعل
ما انبأ عن حركة المسمى والحرف ما اوجد معنى فى غيره فالانباء هو الكشف
عن حال الشئ كالاخبار والارشاد والهداية والدلالة والاشارة
والتنبيه والايقاظ الى غير ذلك من الالفاظ المتقاربة بحسب المعنى
وفى كل منها خصوصية ليست فى غيرها والاوينية انما فى الالفاظ
بالنسبة الى المعانى هو الانباء وشئ من هذه المفاهيم لا يتحقق
الا فى ضمن التركيب فاحظا والمفرد واحظاره فى الذهن ليس من
الدلالة ضرورة ان الالتفات ليس علما والدليل ما يوجب العلم
واطلاق التصور على الخطور وجب العزوف والغفلة عن ان
التصور لا يوجب التصديق وان اللفظ لا علاقة بينه وبين

الواقع وانما الربط على وجه اخر غير العلية والمعلولية ناشئ
من الواضع فى الاعلام وفى غيرها على وجه اخر بحيث ان
اللفظ محسوس مدرك بلا واسطة يوجب اخطارا ما يناسبه
يستعان به فى مرحلة الافادة والانباء تحصيل بالمركب فاللفظ
له خاصيتان ولكن العنوان الجامع بين الاقسام ينتزع من
ترتب الانباء عليه ولو بالاوينية كما هو الواقع فى الحرف وهذا
معنى تبعية الدلالة للارادة فان الانباء عن القضية الواقعية
انما هو بتوسط الكشف عما فى ضمير المتكلم المتصدى للافادة
كشفا انيا على ما سيظهر ثم نقول فالجامع هو الدلالة والفصل
للاسم انباؤه عن المسمى اى استقلاله على هذه الخاصية وكونه فى
المنزلة والتسمية وان كانت مشتركة بين الجميع الا ان الاصل
فى هذه المرحلة والعدة التى ينصرف اليها المسمى لا يكشف عنه
شئ من الفعل والحرف فالمحض فى هذه الجهة هو الذى
ليس مسماه فى طول مسمى اخر هو الاسم والبرزخ بين المستقبل
الصوف والالة المحضة هو الفعل والمحض فى الالية هو الحرف
والحاصل ان سلطان سر التسمية لانصراف اطلاقها
اليه لانه الاكمل اختص بكونه مسمى وتاسى به بكونه اسما
والربط تسمية والا فالتسمية لا تختص بشئ من الاقسام

فالجميع اسماء وما هى بازائها مسميات فهو عليه السلام جعل ما هو
الجامع فى باد النظر فارقا الا ان دقيق النظر يرشدك الى
اسرار هذا التعريف فالاستقلال فى لسان اهل الصناعة
عبارة اخرى عما اشار اليه عليه السلام بحصر المسمى فيه وبهذا
البيان ظهر ان الاستقلال فصل للاسم مميز له عن قسيميه وقد
خفى هذا المعنى على اهل الصناعة كما انه خفى عليهم الفصل فى
القسمة وسيظهر ثم نعم ان الاقتران بالزمان ليس فصلا له
للفعل وان فصل الحرف هو اتحاد المعنى فى الغير لا صرفا والا
وهذا الاستقلال لا ينافى كونه فصلا فى الكلام فان الركنية
مرحلة اخرى فقد يكون الفعل ركنا والاسم فضلة واما الفعل
فيشارك الاسم فى الانباء ويفارقه فى كونه منبئا عن حركة المسمى
دون المسمى فانه مركب من مادة وهيئة والجزء الاول فى نفسه
اسم وطرف الهيئة عليه اهبطه عن ذروة الاستقلال الى
الحضيض فصار المعنى الاستقلال على الجهتين بوزان ما بين العام
الاستقلال المحض والالية الصرفة والمراد بالحركة طرف النسبة
او الاتصاف على المعنى الاستقلالى فوقوع جهة فى الشئ حوالى
بالحركة فانها ضد السكون وهى من لوازم الامكان ومن المعلوم
ان الموصوف يجاوز حد نفسه الى جهة من الجهات بالاتصاف

وان كان عدما والمتحرك قد يكون عين ما كان حركة فى لحاظ اخر
والانباء اعم من الحدوث والاتصاف وطلبه كما انه متحقق مع
طرو النقص بدخول اداة الشرط والتجدد والحدوث خارجان
عن حقيقة الحركة وليس شئ منهما مقوما للفعل فالفعل وان
كان مركبا من مادة دالة على المعنى الاستقلالى وهيئة كاشفة عن
معنى الا انهما لاتحادهما فى الايجاد واتحاد المعنى صارتا
ثالثا ولم يلحق باحد الامرين فالامتزاج موجب للتثليث وتمحض
كل من الجزئين فى احد الجهتين المتقابلتين فى نفسه منشأ للبرزخية
كما هو الحال فى مواد المركبة من العناصر المتصفة بالاضداد
فالعالم ع جعل الفصل هذا المعنى اى البرزخية فانها مرجع الانباء
عن حركة المسمى هذا فى اللحاظ الوحدانى والجمعى البسيط وفى مرحلة
التفصيل الجامع بينهما للاستقلال فان المادة كالفارق
طرو الهيئة الدالة على النسبة الثابتة فان الناقصة لا تنافى
الاسمية وانما توجب التحقق بالفعل كما هو الحال فى المشتقات
اما مادة هيئة اليه سابقا من ان المتحرك هو المادة وان الهيئة كاشفة
عن حركتها فمكان مثالوهن والسقوط فان الهيئة لا انباء فيها
وليست فعلا بانفرادها ولا وجه للتثليث مع كونها بمنزلة الاعراب
من لواحق الحرف مع انه يستلزم كون الفعل مركبا من اسم وما

بمنزلة الحرف وحركة المادة انما يتحقق اذا كانت مسندا اليها لا مسندا
فظهر مما اشتهر من ان فصل الفعل هو الاقتران بالزمان غلط مع
ان كونه مدلول الهيئة مستحيل فانه ليس من المعاني الحرفية
كالمكان وكون متى والا من الما هو المصحح لهيئة هم الزمان و
والمكان وكلمة ولا يعقل في مثل ان ضربت ضربت وفي صيغ العقود
وما في مقام الدعاء والتجوز فرع الاستعمال والعلاقة للتنافي
مع انه بناء على عدم جواز استعمال الاصل او لوية الفرع والاختلاف
الواضح بين الصيغتين مع انه كثيرا ما يجمع بينهما في نسبة واحدة
كقوله تعالى وجاؤوا اباهم عشاء يبكون وقوله عرف قائل ما كان الله
ليضل قوما وحيث ان الانباء اما بالتحقق واما بالاتصاف
واما بالبعث بمقتضى الهيئة الخصل الفعل في الثلثة الماضي والا
والمضارع والامر فان قيام المبدء بالفاعل له جهتان مختلفتان
بالنسبة الى المبدء من حيث التحقق وبالنسبة الى الفاعل من
حيث الاتصاف والمتكفل للجهة الاولى هيئة الماضي والثانية
هو المضارع والثانية مرتبة على الاولى ذاتا وان اتحدا تحققا
فالضرب الصادر من زيد يكشف عن تحققه الماضي وعن اتصاف
الفاعل به المضارع فهذا هو الجامع بين جميع موارد الاستعمال
واستفادة الزمان الماضي من انصراف الاطلاق في بعض الموارد

لا

لا في مثل البقاء والمضي والدوام فان ما يقابل الحال والاستقبال
في مثلها محال ومع المضي بمعنى التحقق والنفوذ وهو الفصل
الاخير الموجب لتكميل التميز بل التحقيق ان الا هذا نقضاء والزوال
من خصوصيات المواد الغير القادة مع تاخر الاخبار عن الوقوع
والا فالاخبار بالضرب اذا صادف الوقوع كان الظرف زمان
الحال لا محالة كما ان الاخبار وما اخبر به وبما حققنا ظهر ان
فصل المضارع ليس هو الجامع بين الحال والاستقبال اتوى
انه مجاز في مثل ان كنتم تعقلون وفي ان في ذالك لايات لقوم
يعقلون او يعلمون او يتفكرون مع انه لا يراد منه الا الاتصاف
فكانه قيل عقلاء وان كان بين التعبيرين فرق من جهات
اخر وقولهم ان كلمة من لمن يعقل من هذا الباب وحيث
ان قصد الانباء عن الاتصاف في نفسه لم يصح الامر فعلية
وعدم انقضائه فلا يخلو عن الحال والاستقبال فهو انصراف
الاطلاق ولا ينافيه صرفه بالتقييد الى الماضي بكلمة كان ومن
هذا الباب الانشاءات فان اداة النفي لا يوجب التجوز وكذا
الانشاء فان شيئا من الامر والنهي والاستفهام والتمني و
والترجي والمدح والذم وغيرها ليس مجازا وفي المقام اشكال
وهو ان الفاعل مدلول للفعل وليس شيء من المادة والهيئة

صالحا لذلك والالتزام العقلي مشترك بينه وبين المفعول في المتعدي
بل الزمان والمكان مع ان المبنى للفاعل يخالف المبنى للمفعول
في الدلالة من حيث الهيئة ويحل بان قيام المادة بالفاعل لتنوعها
وانتفائها في نفسه من المعاني الحرفية والهيئة تدل لحاظ وحدتها
على وجه يتقدم الاول على الثاني تحليلا والهيئة تدل على النسبة
اليه دلالة آلية وهذا معنى الاستناد فالاظهار تقييم وتفسير
حيث يحتاج اليه والا فالتكلم والخطاب ايضا من المعاني الحرفية
وهو المراد بوجوب الاستناد فان تحصيل الحاصل محال وهذه
حقيقة الانباء عن حركة المسمى وهو السر في التثليث والمبنى عن
حقيقة الانباء وكشف الحجاب ان المادة لا تدل الا على المبدء
والهيئة يستحيل ان تدل الى على وجه استعمال المادة فانها آلة لها
فمن المحال ان يكون الفاعل مدلولا للفعل على وجه المطابقة او
التضمن والالتزام مشترك لكن قيام المبدء بالفاعل حال عن
حالاته مدلول عليه بالهيئة الدالة على النسبة التامة فبطرو
حدث في الفعل النظر الى الفاعل نظرا اليا كما ان المادة هبطت
الى الاليه عن درجة الاستقلال وبهذا الاختلاط والتركيب صار
الفعل مبنيا عن حركة المسمى والحركة ناظرة الى المتحرك ولو كان
النظر مقصورا على المادة لكان الانباء عن المسمى وانقلب الامر

وحركة

وتحرك الحركة فان المادة يقصر النظر اليها تخصصت في الاستقلال كما
يقال وقع الضرب من زيد وظهر مما حققنا ان الفعل وان كان كلاما
تاما لا يشتمل الا على معنى واحد مستقل ولا حمل فيه ولا معنى لكون
زيد مبتدأ والفعل خبرا عنه بل ليس في هذا الكلام معنى استقلالي
محض لما عرفت من هبوط المادة من ذروة الاستقلال وان لم تبلغ
حضيض الآلية والامر في الفعل عجيب والمعنى في غاية الدقة وتعقل
معنى المضارع اشكل فانه برزخ بين الفعل المحض وبين الاسم الجاري
كما ان اسم الفاعل برزخ بين اسم المحض وبين الفعل الصرف فان
مدلوله حركة المسمى على وجه الاتصاف والاشتمال على النسبة التامة
اوجب ضعف لحاظ الاتصاف وبه تميز عن اسم الفاعل المحض فيه
مافتر فاما الانطباق على المسمى والاتحاد معه وبالمغايرة والاشتمال
على النسبة الاتصافية مستلزم لعلو رتبة الفاعل في طرف تحليل
معنى الهيئة فان هذا المعنى هو الذي ينطبق على الفاعل ويتحد معه
بادنى توهم في اللحاظ وهو الاشتقاق وبالجملة فانتساب المبدأ الى الفاعل
بالصدور او القيام عن اتصافه وكونه فاعلا ومجيئه للتحقق ومرتب
عليه رتبة في مرحلة اللحاظ فان المعنى الاولي محض المادة وهذا معنى
الاشتقاق المضارع عن الماضي ومن المعلوم ان صدور الفعل عن
الفاعل اقرب اليه من كونه وصفا له وان الفاعلية منتزعة من الصدور

زيد ضرب مركبا من صغرى وكبرى ولا لكون مع

موجوده عنه رتبه فكون الفعل وصفا جهة من جهاته مدلول عليه
بالهيئة التي هي محضه في تتميم استعمال الماده كمحققه عن الفاعل الا
ان لحاظ الفاعل في هذا المعنى الحرفي وفي ظرف التحليل اقوى قوامية
النسبة المدلول للهيئة صائنه للفعليه ومحققه للابتناء على الحركه
ومانعه للانطباق المدلول للمشتق واما الامر فمدلوله البعث على
الماده فهو دليل على حركه المسمى بعثا كما ان مدلول النهي الزجر لا
انه الامر الرابع للفعل فان لاء الناهيه حرف داخل على المضارع من
غير ان تتبدل هيئته كالنفي والاستفهام والجحد والاستفهام
والتمني والترجي وغيرهما بخلاف الامر فانه مميز عن قسيميه بالهيئه
وهو مشتق من المضارع لا كاشتقاق اسم الفاعل بل على وجه اخر
وهو ان البعث وضده يتعلقان بالاتصاف بمعنى ان الفاعل
هو المورد لهما فالماده من هذه الجهة ملحوظه باللحاظ الالي ولهذا
لا يعقل النهي الا بالنسبه الى المضارع فلا فرق بين الامر وبين
النهي فيما تعلقا به وانما الاختلاف في نوع النسبه كما في الاثبات
والنفي في الاخبار ومفاد هيئة الامر اثبات انشائي ومفاد لاء
الناهيه سلب على هذا الوجه فمتعلق الحرف والهيئه انما هو الماده
ومن المحال اعتبار الوجود والعدم فيها نعم يمكن التقييد في لحاظ
اخر فيتعلق بالنسبه ويكون تصرفا في مرحلة الامتثال ان كان

مفاد

مفاد الامر التركيب هذه جمله القول في الفعل واما الحرف فهو عبارة
المسمى عن الابهام والاستعمال ما لم يتعين لم يتحقق وكونه معنى
انما هو بالحروف وبامتزاجها فان العنايه انما تتعلق بالروابط
وفي الاصل في هذه المرحله وان كان المسمى اصلا في مرحلة الابتناء
كما ان القيد كثيرا ما يكون مقصودا اصليا بالافاده وان كان
المقيد ركنا والقيد فضله فالاستقلال لا يستلزم الاصاله
فكون الكلمه محدثه لمعنى من المعاني في لفظ غيره عام حقيقة الحرف
كما افاده الموسوس واما ما زعمه المحقق الشريف من ان المعنى
من المعنى الاسمي بمنزله المرات مما يشاهد فيها في البصيره
كالبصر في الاصاله والاليه ففيه ان ما يشابه البصر في البصيره
هو ما كان من قبيل معنى الملزوم بالنسبه الى لازمه في الكاتب
وعموم المستثنى منه بالنسبه الى الاستثناء والمبدل منه
بالنسبه الى البدل واما المعنى الحرفي فهو الاصل في اللحاظ حيث
انه الاصل في الافاده وما احسن ما افاده فخر الائمه من ان
الحرف ما دل على معنى في غيره وان الحرف لا معنى له اصلا بل هو
كالعلم المنصوب لجنب غيره ليدل على ان في ذلك الشيء فائدة ما
وما اقبح ما قيل من ان الفرق بالجزئيه والكليه واما الاحتياج
الى الضميمه فمتحقق في الاسماء الازمنة الاضافيه وعدم الاستقلال

بالمفهوميه لا يحصل له والحاصل ان ما قيل في المقام بين قائل
وقاصر وكشف الحجاب يتوقف على التعرض لطائفه من الحروف
فنقول ان منها الحروف الجاره المعبر عنها بالمخافضه المفسره
بالموصله والموجبه للحاظ والاصل فيها كلمه باء الداله على مجرد
الربط المعبر عنه بالالصاق واما ما عداها فقصد خصوصيه
من الخصوصيات كالظرفيه والاستعلاء وقيام كلمه باء مقام
غيرها مبني على اهمال الخصوصيه كما ان استعمال بعض ما عداها
في محل استعمال غيره انما هو لاجتماع الجهات وتكفل كل حرف بما
يخصه وان كلا من الاستعمال والظرفيه متحقق السطح وليس
اختيار كلمه في الاستعمال في قولنا زيد في السطح على كلمه
على الا لاختيار وكلمه هذه الجهه لا افاده ولا معنى لتعدد المعاني
والاوضاع كما انه لا معنى للتجويز في نفس الحروف ابتداء
ولكل من اهمال الخصوصيه باستعمال الاصل واختيار بعض
الخصوصيات اسرار لا يسعنا التنبيه عليها وما من اختلاف المعاني
في كلمه باء فانما هو اختلاف في خصوصيه الموارد
فالسببيه والاليه جهات في المدخول والتقديه خصوصيه
في الربط والتعديه تاثير للحرف في الافعال اللازمه والمقابله
خصوصيه في المتعاوضين والقسم والترك خصوصيات

في الربط

في الربط
تستفاد من المقام وعلى هذا المنوال سائر الموارد فتفطن
ومن اقبح الاغلاط ان الالصاق معنى مقابل لسائر المعاني
مع ان فخر الائمه صرح بانه معنى لا يفارقها وتسميته بالصقت
مروي بمكان يقرب من زيد في صادت نوبد افيح واشنع
كتوهم انه حقيقي ومجازي فان المراد به الربط الحاصل بالحرف
في جميع الموارد فكل حرف من الحروف الجاره يدل على الالصاق
الا ان الباء تختص بافاده صرف الالصاق الذي هو منصرف
الاطلاق ولو كان كما زعمه المتوهم لكان الحرف فعلا ومنباء
عن الحركه واما الزياده اي استعمالها مما ينتظم امر الكلام
بدونه فقد يكون للتاكيد كليس بقائم وكفى بالله شهيدا
فانه مقتضى تكرار الربط وقد يكون لافاده كهانه الربط
الارتباط في اول مرتبه ودفع اعتبار امر زائد عليه
الذي يفيده الكلام لولا الرابط بمقتضى الطلاق الانصراف
كما في قوله عز من قائل اغسلوا وجوهكم فان الاستيعاب
مقتضى انصراف الاطلاق في مثل هذه فارسال الغسل او
والاتيان بالرابط الدال على صرف الربط في المسح يفيد
التبعيض فانه مقتضى العدول عما هيه الاطلاق والاتيان
عما كان يفيده الكلام مع امر زائد فان الاستيعاب ربط

تام وهذا لا ينافي ما في الكتاب بجميعه عشر موضعا من انها
لم تستعمل في التبعيض فانه كالتاكيد ليس مدلولا للفظ
وانما هو اثر الزيادة فهما الاصطلاح اليه في التاليف وبما
حققنا ظهر ان ما وقع عليه الفعل هو المفعول به لتجرد
هذا الربط من الخصوصيات بخلاف غيره ولهذا لا يحتاج
الى الحرف الا للتعدية فهذا اول متعلقات الفعل وانما
يتاخر عن المفعول المطلق الذي هو نفس الفعل فانه
اول المفاعيل وهذا معنى اطلاقه لعدم الربط بين الشيء
ونفسه فالحدث له اعتباران كالايجاد والوجود والاخبار
والخبر والخلق والمخلوق والصنع والمصنوع ومن لم يتعقل
ما حققناه زعم ان المصدر يستعمل بمعنى اسم المفعول مع انه
غير معقول لعدم الصحيح على تقدير الصحيح واختصاص ما
كان من قبيل ما عرفت بصحة الحمل دليل على بطلان هذا
التوهم ومن الحروف ما عرضه ابو الاسود على الامام ع
بعد ما امره بالتتبع والزيادة وهي المعروفة بالمشبهة
بالفعل اما ان فتدل على ان الكلام صدر من المتكلم على
التحقيق لا على الحرص والتخمين والظن والحسبان وهذه
جهة في الكلام يعينها هذه الكلمة بعد ظهوره

في نفسه

في نفسه فرها ظهوره اطلاقيا لا وضعيا فيحصل التاكيد توضيح ذلك
ان افادة الكلام التصديق بالنسبة الواقعية انما هي بعد الكشف
عما في ضمير المتكلم كشفا آليا على وجه الان فالاولى هي الاصل
في تعلق القصد والثانية هي الاولى في الوجود والامر في المعاني
الحرفية بالنسبة الى المعاني الاسمية بالعكس فكل اخبار على الواقع
يستلزم اخبارا عن الاعتقاد بمضمون الخبر لكنه ليس مدلولا اصليا
نعم قد يلاحظ كل كقوله عز من قائل ذلك الكتاب لا ريب فيه
بل قد يكون المقصود الاصلي افادة لازم الخبر فيكون الاخبار
عن النسبة الواقعية توطئة للانتقال الى اللازم كما هو الحال
في الكناية والتاكيد في الكلام يتعلق بهذه الجهة فاللفظ لدفع
احتمال التجوز فكلمة ان وما تفيد فائدتها لدفع احتمال عدم
الجزم بالنسبة وحيث ان افادة العلم تتوقف على كون المخبر
عالما ومقتضى المقام انه في صدد التعليم يستفاد كونه عالما لانه
للتعليم في الاخبار وحيث ان احتمال الخلاف قائم يؤكد بهذه
الادوات تاكيدا اليا واما قولك حقا ويقينا وما اشبههما فتفيد
التاكيد باللحاظ الاستقلالي وكون الكلام مشتملا لهذه
الجهة اوجب اعتبار من اعتبر في الصدق مطابقة الاعتقاد
وتوهم وضع الالفاظ للمعاني الذهنية وكلمة كان

لدفع احتمال تنبه المتكلم في المعنى الاخباري والمعنوي

بعكس هذه الكلمة صارفة للاطلاق عما يقتضيه واما ليت
فهي صارفة للكلام عن الاخبار الى الانشاء كادوات الاستفهام
الموضوعة لطلب ما بعدها فهي متكفلة بالمعنى الالي اي الطلب
والاخبار من المدخول فالمحصل طلب الاخبار وكون تحصيل
تحصيل العلم غرضا من هذا الطلب منشاء لتحقق الاستفهام ولا
يخرج من المعاني الفعلية بسبب وضع الحرف له وكونها مجازا
في غيره غلط بل التقرير وغيره كالاستفهام جهات خارجة عن معنى
الكلمة مثل كون المطلوب تصورا او تصديقا فالكلام الملقى
لافادة منصرف الى الاخبار والاثبات والانشاء بالادات كما
لنفي صرف لما يقتضيه اطلاقه ومن المحال وضع اللفظ لخصوصيات
التلفظ به فليس شيء من هذه الجهات بحسب الوضع فانها خصوصيات
التلفظ كالوضع والحمل ومن هذا الباب دلالة تقديم ما هو حقه
التاخير على الحصر فكثير من الفوائد يترتب على الخاء التلفظ
من غير استناد الى الوضع فالوضع والحمل عين التلفظ على وجه
مخصوص والاعراب انما هو للكشف عن المقام فان الامتياز عن
ان المتكلم في مقام التعليم يتوقف على ذلك فالاثبات اللفظي عين
الاقتران في التلفظ وادات النفي للصرف فكلمة لا في الناهية تدل
على النفي الانشائي فهي صارفة للكلام عما يقتضيه اطلاقه من

وجهين

وجهين احدهما الاخبار والاخر الاثبات فهل يتوهم من له ادنى
مسكة التجوز في النهي من وجهين كلا ثم كلا فظهر ان جل المقاصد
بل كثير من الدقائق يستفاد من خصوصيات التلفظ والتبعيض في الادوات
الشرطية من هذا الباب ومنه الانما الى ان الصفات عين الذات
بايراد المفعول ضميرا في قولك احمد ولا يسع المقام الكشف عن
اسرار هذا الباب وانما اشرنا اليها ومنها حروف النداء فانها لا
حدث النداء فما تدخل عليها الا انها اريد بها هذا المعنى بل هو
اصوات النداء وليست كلمات موضوعة وكذا الندبة فانها عين
الصوت على وجه خاص والعطف جهة في الاستعمال يحدث بالحرف
فانه الربط والتشريك في جهة الاحضار اما على سبيل الاجتماع المطلق
او على وجه الاتصال بل التراخي او معه او على الافتراق فليس العطف
الا كالاستيناف وانه ليس معنى للفظ بل هما خصوصيات تحدثان
في الاستعمال وكذا التنبيه اثر الصوت بالادات لا معنى وضعت
له الكلمة واما اللام فهي للاشارة فهي اثر يحدث لا معنى يكشف
عنه الكلمة ويترتب عليها التعيين في مرحلة الاستعمال فتعرف ان
كان نكرة كاسم الجنس الموضوع للطبيعة لا بشرط فانها من حيث
الصدق على الكثيرين والسريان مبهم لا تعين فيها وان كانت
بلحاظ ما في عرضها من الانواع متميزة بالفصل وبهذا اللحاظ وضع

لها علم الجنس لا كما يتوهم من اعتبار الوجود الذهني ضرورة عدم
دلالة علم الجنس على الوجود في الذهن بل مدلوله نفس الطبيعة مع قطع
النظر عن وجود ذهني والوجود فيه مع ان الموجود فرد وان كان
ذهنيا وعلم الجنس معناه كلي مع ان وجود الطبيعة في الذهن من
الاغلاط كما حققناه في محله وكيف كان فعدم اعتبار الحضور في الذهن
في مدلول علم الجنس في جوهر الكلمة واما في المعرف بالعرض ولا
فرق بين الاستغراق والعهد الذهني والخارجي في ارادة الطبيعة
من المدخول واما الاختلاف في خصوصيات الموارد فان الحكم المتعلق
بالطبيعة قد يكون على وجه الاهمال والمهملة في قوة الجزئية وقد
يكون على وجه الاطلاق كما هو مقتضى الوجه القسيم للحمل وقد يكون
باعتبار الوجود وتشخص واحد غير معين كالنكرة بالمعنى الاخص
وهو العهد الذهني مع تعريف الجنس ومع العدم هو نكرة بالمعنى الاخص
وقد يكون باعتبار وجودين فهو التثنية وقد يكون باعتبار
الوجود في الاكثر من واحد وهو الجمع على ما هو الحق من ان
اقله اثنان فظهر ان دلالة الجمع على الافراد بالمطابقة بخلاف
اسم الجمع وانه لا فرق بينه وبين المفرد في المصاديق وان
التثنية والجمع في غير الكلي مستحيل وهو السر في تاويل العلم باسم
والمصحح للاستعمال هو المناسبة الحاصلة من الاشتراك في التسمية

من البديهيات فظهر ان الفرق في علم الجنس

فان

فان لها طرفين فالاسم لها ربط بذات المسمى بالوضع وبالعنوان
الوضع فانه منتزع منه قهرا والعلقة بين المعنيين انما تعتبر للربط
البتي بين اللفظ وغيرها وضع له وفي مثل المقام حصل الربط من غير
توسط المعنى واما العموم والخصوص فليست علاقة مصححة مع ان الموضوع
للخاص لا يجوز استعماله في العام وتبين ايضا ان الاستغراق في الجمع
المحلى مقتضى الجمع بين التعريف وبين اعتبار الوجود مع عدم تعين
الافراد الجميع ولهذا لا يفيده مع العهد والبدلية لانها في الاستغراق
فلا وانسلاخ في مثل تزوج الابكار كما ان السقوط بالامتثال المتحقق
بالمرة لا ينافي العموم لسريانه وان اكد بالجمع المحلى ومن الغريب الغفلة
عن عدم تعدد المعنى في التثنية والجمع وتوهم ان التاويل بالمسمى
تعسف كتوهم التناقض في الاستثناء وان ارادة الاستثناء متكفلة
ببيان نحو تعلق الحكم فهو لا يتم الا بعد تمام الكلام وهذا معنى قولهم
ان للمتكلم ان يلحق ما شاء من اللواحق ما دام متشاغلا بكلامه فليس
ذكر العام توطئة كما هو الحال في الكناية والمبدل منه ولا معنى
لكون المجموع اسما لما بقي ولا لاخراج قبل الحكم ولا للتجوز في العام
وهذه الاوهام ناشئة عن الغفلة عما افاده المعلم عليه السلام من ان
الحرف يوجد معنى في غيره وانه لا معنى له اصلا وبما حققناه ظهر
حال الاستثناء في الحكم المتعلق بالمركب ذي الاجزاء فلا فرق بين

بعث الذي لا نصفها وبين جعل النصف بدلا في عدم التناقض
واستعمال اللفظ في معناه بل في بدل الاشتمال ايضا لم يستعمل اللفظ
الا في معناه الاصلي ولا تجوز ولا تناقض والامر في التقييد اظهر
فكل من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد جهات لاستعمال
لا مقتضى اولية والاستقلال باللحاظ الثاني في لا ينافي ذلك كما هو الحال
في الحروف والجملة لا يعتد الحكم في الكلام الواحد وخصوصيته
ولواحقه متحدة معه فلا معنى للتناقض بين الاستثناء والمستثنى منه
كالبدل والمبدل منه ولهذا ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان
يلحق به ما شاء من اللواحق فالحكم لا يستقر الا بالفراغ فالاستثناء
في التهليل عين النفي وهو عين الاثبات وليس مشتملا على حكمين والا
لكان اسلاما بعد الكفر بل النفي عين الاثبات وحيث ان منشأ اللواحق
هو ارتفاع الغفلة والنسيان والبداء في كل متكلم ولو بالاصل قبل الاعراض
عما تصدى له من الافادة موجود في كلماته تعالى واسنانه عليهم السلام على جميع
ما صدر عنهم هذا الحكم للاتحاد وعدم البنونة وحيث خفي ما حققناه على جماعة
مالوا عن صوب الصواب واضطربت كلماتهم غاية الاضطراب فمنهم من
قال ان الاخراج قبل الحكم وهذا كلام لا معنى له ضرورة ان المخرج عنه
هو الحكم ويعرف منه في وضوح الفساد ان المجموع اسم لما بقي فللخمسة مثلا
اسمان احدهما عشرة الا خمسة ومثله القول باستعمال العام فيما بقي تجوزا

والا خمسة

والاستثناء قهرية ضرورة عدم العلاقة المصححة وعدم الجواز في
غير مقام الاستثناء كهذه العشرة مشيرا الى السبعة يدل على فساده
وان القول بان ذكر العام توطئة من قبيل المبدل منه فهو في نفسه
ليس من قبيل تلك الوجوه الا انه ايضا فاسد فان موضوع الحكم هو
العام وعدم الاستيعاب وجه من وجوه تعلق الحكم به فان كون
شيء موضوعا للحكم له انحاء فاداه الاستثناء مغيرا لخصوصية الحكم
فهو في طول الاطلاق من بدل لا نثره مشارك له في سنخ التاثير فالعموم
والخصوص خصوصيتان لمتعلق الحكم بالعام لا ان الاستعمال البدلي
حالة التخصيص ويصير توطئة لاستعمال اخر وهذا قطرة من بحار
العلوم من ينبوع قول معدن الولاية ان الحرف موجد معنى في
غيره فاداه الاستثناء الى التعيين وجه استعمال المستثنى منه ومتمم
لاستعماله ومخرج له عن الابهام بعد اداء الفصل الناشئ عن الاطلاق
فكما ان الاطلاق الذي هو من سنخ الاستثناء في تعيين وجه
الاستعمال لا يكشف عن معنى ثابت بل هو عين الاثبات في
القضية اللفظية لانه خصوصية من خصوصياته ولولاه لم يتحقق
الاستعمال ولم يتحقق للمستعمل فيه عنوان المعنى ولم يكن لارادته
ودلالة اللفظ عليه حقيقة وكذا الاستثناء والمعاني المعتورة
خصوصيات لا تختص لا تنكشف الا بالحرف وما بمنزلته فالمعنون

بهذا لعنا ومن اما تكون معنى لا نطلقها عليه فبالضمام الحرف وما
يحكم الى الاسم بعد الاستعمال عن المستعمل كالاتحاد والوجود
فكذا الخصوصية لانها عن الاستعمال ضرورة اتحاد الجنس
والفصل في النوع فالاستعمال التام امر محدث بالكلام ويرتبط
كل جهة من جهاته بلفظ خاص او امر مخصوص كالاطلاق والتقييد
والتاخير والاعراب والهيئة ومعرف الحرف بانه ما يوجد معنى
في غيره حد تام واما انه لا معنى له اصلا وهو لازم عما يصير سببا
ما سابعد انضمامه الى انه كلمة موضوعة وهذا من اثار كونه له
محدد المعنى في الغير والا فالاسم ايضا لولا الروابط والجهات
المعبر عنها بالمعاني واعتوادها على مدلوله لا معنى له اصلا وبما
حققناه ظهر سر النكير والمعنى فانه اما راجع الى ان الاسم مع قطع
النظر عن الحرف وما بمنزلته لا اسلوب لعنوان المعنى في مدلوله
فان تعلق الحكم بماهية المعنى له وجوه فيحتمل بعرف الجنس ان
يكون المعتبر حصول معنى خاص او على وجه مخصوص واما
النكر بالمعنى الاخص فمدلوله الفرد الشايع ولا يتطرق في الجزئي
ما يحتمله الجنس وفي النكير على هذا الوجه جمع بين الجهتين احدهما
افادة ان فصل الحرف احداث اصل المعنى والاخرى التسوية
بين الخصوصيات فتشارك اطلاق الجنس من هذه الجهة

وهذا

وهذا المقدار من احداث المعنى جامع بين شتات الحروف
ومحقق لحقيقته بعد انضمامه الى الجنس الذي هو الكلمة
وعموم للهيئة والاعراب بالاسانى كونه مميزا كالنطق المحقق
في غير الانسان بزعم الفلاسفة كالنفوس الفلكية بل المميز
والحقيقة هو التعقل المتحقق في فارغ عموه من العقول فان
التعقل الذي هو ادراك الكليات وقوة اكتساب النظريات
من الضروريات الناشية من التجرد هو المميز لهذا النوع عن
سائر الانواع من الحيوان مع انه اعم بالذات اي صالح لذلك
وان لم تقل نفوسا مجردة ولم تقل بالعقول بل التحقيق فساد
المذهبين على ما حققناه في محله ويختص بعض الحروف
بجهة اخرى من الاحداث اوضح من هذه الجهة كاللام فانه
عين ما به الاشارة كالاصبع في هذا المقام وذا ايضا وضع
لذلك والاشارة تحدث طبعا ما الاصبع مثلا وباللام وما
بمنزلته بالوضع واما الات النداء من الاصوات كاء وايا
وهيا والهمزة فهي اصوات تحقق النداء بها بالذات من غير
ان تكون كلمات موضوعة ومن هذا الباب بعض ما يسمى بها
تاسما الافعال مثل صه ومه وادات الندبة والتنبيه وهيهات
واف وتف قال بعض الاعلام انها اصوات خارجة عن فم الانسان

بان الالات

غير موضوعة بل دالة طبعا على معان في انفسهم كاف وتف فان
المتكلم اذا ضجر من صدوره صوتا شبيها بلفظ اف ومن ضيق
على شيء منكرا يصدر منه صوت شبيه به بلفظ تف وكذا اه للتوجع
والمتعجب فهذه وشبهها اصوات صادرة منها طبعا كاخ للذي يسعل
انتهى ومن هذا الباب هيلل وحوقل وبسمل فتوهم ان اف كلمة
موضوعة لكلمة اخرى وهذا من الاغلاط لان اللفظ لكونه مدركا
بالذات لا حاجة الا احضاره بغيره ولا يفهم احد من صه لفظ اسكت
ولا يصح ان تقال ان صه مشتمل على الهيئة والمادة مع ان الحكم على معاني
الاسماء الامنع منه مع ان الحيوان يفهم المراد من مقال من قبل ان
استعمال في الكتاب العزيز للانسان انما هو لمنزلة منزلة الانعام
نعم يختلف طبع الحيوان بالنسبة الى الاصوات عامة الاختلاف
فظهر بعون الله تعالى ان ما يكتسب عنه الحروف ليس معنى مستقلا بل
ما له الغير يطرو عليه واحداث فرد يصير معنى ولا يعقل فيه الاستقلال
لانه خصوصية في الاستعمال كالتكلم والخطاب والغيبة وهذه جهات
حرفية وان لم يوضع لها كلمة كما ان كون الشيء موضوعا او محمولا بل
فاعلا لم يوضع لها لفظ ومن هذا القبيل الاشارة والاخبار والانشاء
والنفي والاثبات والبعث والزجر ومما حققناه يظهر وجه كون المبهمات
متضمنة للمعاني الحرفية فانها كاشفة عن استعمالها فاصل معانيها

مبهم

مبهم كالشيء والامر بالضمائر موضوعة للذات وجهة استعمالها وهي
النسبة الى الكلام وهي تختلف بالصدور عن الشخص والتوجه اليه
ومن جرح عن الكلام وان حضر في مجلس التخاطب واسماء الاشارة
للذات على ان يشار بها اليها فتحدث الاشارة بهذه الالفاظ فللمعاني
الحرفية غير داخل في الموضوع له لتاخرها عنه طبعا والقيد والتقييد
خارجان عن الموضوع له والموصولات موضوعة للذات والاشارة
الى جهة تتبين بالصلات وظهرت استحالة التجوز في الحروف فانها
لا معنى لها اصلا ولا استعمال ولا كشف ولا دلالة لها وقد عرفت
ان حرف الجر يفضي الحدث الى امر فالحروف توابع وعلائم للاستعمال
والتجوز والمدخول وقوله عز من قائل ولاصلبنكم في جذوع النخل
من الجذوع فيه ما له الظرف واما في مثل زيد على السطح فناظر
الجهة الاستعلاء لا الطرفية بخلاف في السطح وليس احدهما
بمعنى الاخر فان الاستعارة في قوله عز من قائل فالتقطه ال فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا تبعية بمعنى انه نزل ما ترتب على الالتقاط
منزلة العلة الغائية فجيء باللام الموضوعة لها وليس مجرد الترتب
مصححا لذلك كما توهمه بل الموجب للتنزيل التقاطهم له وتربيتهم
في حجرهم فهو تعالى بقدرته الكاملة حملهم على ذلك مع شدة اهتمامهم
في دفعه وعلى هذا المنوال هيئات الافعال فانها كالحروف في عدم

الاستقلال فالتجوز في موارد ها اصلا ومها تبعا وهذا باب
من ابواب العلوم ليس هذا مقام الدخول فيه هذا هو التحقيق
لحقيقة الحرف والمشهور بينهم في ساير امراته احدهما ما اسسه
المحقق الشريف حيث قال في كلام طويل له وقد مضى شرحه فاعلم
ان الابتداء مثلا معنى هو حال لغيره ومتعلقاته فاذا لاحظه
العقل فصلا او بالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته
صالحا لان يحكم عليه وبه ويلزمه ادراك متعلقه تبعا وابهاما
وهو بهذا الاعتبار ملحوظ لفظ الابتداء ولذلك نعد ملاحظته
على هذا الوجه ان تقييد بمتعلق مخصوص فنقول ابتداء سير البصرة
ولا يخرجه ذلك عن الاستقلال وصلاحيته للحكم عليه وبه واذا
لاحظه العقل من حيث هو حال بين السير والبصرة وجعل
آلة لتعرف حالها كان معنى غير مستقل بنفسه لا يصلح ان يكون
محكوما عليه وبه وهذا الاعتبار مدلول لفظ من وهذا معنى ما
قيل ان الحرف وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء
لكل ابتداء معين لخصوصه انتهى وتبعه كثير ممن تاخر عنه
ويظهر بما حققنا فساده فان الابتداء ليس آلة لتعرف حال السير
والبصرة وليس حاله بين السير والبصرة وانما كله من آلة لتعرف
حال لفظ البصرة وبيان ان استعماله انما وقع على وجه الابتداء

للسير فالابتداء لا يعقل ان يكون معنى لكلمة من بل انما هو تعرف السير
الى البصرة وتحدث فيها هذا التجوز من الاستعمال بمعنى انها تجعلها
معنونة بهذا العنوان كالرفع في الفاعل ومن الغريب انه زعم
ان هذا الذي توهمه معنى ان الوضع عام والموضوع له خاص
فانه اوضح فسادا واى مناسبة بين لحاظ الواضع في وضعه
وبين لحاظ المستعمل في استعماله والى ما حققناه يقرب ما افاده
شيخ الاعظم ره قال ثم يقول ان معنى من الابتداء ومعنى
لفظة الابتداء سواء الا ان الفرق بينهما ان لفظ الابتداء ليس
مدلوله مضمون لفظ بل مدلوله معناه الذي في نفسه يطابقه
ومعنى من مضمون لفظ اخر يضاف ذلك المضمون الى معنى
ذلك اللفظ ولذا جاز الاخبار عن لفظ الابتداء ولم يجز الاخبار
عن لفظ من انتهى فاصاب في ان معنى من مضمون لفظ اخر
واخطاء فيما يراه اولى من كلامه من ان للحرف ايضا معنى كالاسم
وقد خفي مراده على السيد فاورد عليه بان هذا باطل قطعا
اذ لو كان معناهما واحدا لصح الاخبار عن من كما صح عن
معنى الابتداء انتهى وهذا ناش عن عدم التدبر فيما هو
صريح كلامه من ان مدلول من مضمون لفظ اخر يضاف
ذلك المضمون الى معنى ذلك اللفظ وانه المانع من

من الاخبار عنه واعجب من ذلك انه استشهد بكلام السكاكي قال
لو كان الابتداء والانتهاء والظرفية معاني من والى وفي مع ان
الابتداء والانتهاء والظرفية اسما لكانت هي اسما ايضا لان الكلمة
اذا سميت اسما سميت لمعنى الاسمية واما هي متعلقات معانيها
اي اذا افاده هذه الحروف معاني رجعت الى هذه بنوع استلزام
انتهى فان هذه عين ما افاده الرضي ره ومحصله ان هذه وضعت
لاقتضاء الحدث الى المبدء والمنتهى والظرف كما ان الرفع في زيد
قائم وضع للربط بين الموضوع والمحمول ويستلزم انتزاع المعاني
الاسمية بمعنى انها اذا لوحظت بلحاظ الاستقلال عبرت عنها
بهذه الاسماء الثاني ما اشار اليه السيد في اخر كلامه وزعم رجوع
الاول اليه وتوضيحه يتوقف على تمهيد مقدمة يكفل ببيان
امور الاول الوضع وعرفوه بانه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى
بنفسه وفي التقييد باللفظ فساد واضح مع انهم يقسمون الدلالة
الوضعية الى اللفظية وغيرها والتكلف في تاويل اللفظ بما يشمل
الهيئة ركيك وكذا التقييد الاخير لاخراج المجاز مع انه زعم ايضا
موضوع بالوضع النوعي وعندنا لا تعيين له اصلا مع انه في جعل
التعيين جنسا او التكلف في التعميم الى التعين بالا يخفى فالحق
انه التعيين للدلالة وهذا هو المبحوث عنه واما فعل الواضع

فلا يتعلق به من حيث هو حكم من الاحكام الثاني ان هذه العلقة
الحاصلة بين اللفظ والمعنى اذا كان الموضوع لفظا المعبر عنها
بالوضع اما يختص بها امرا واما تعم امورا فالاول هو العلم الشخصي
الذي لم يتكرر وضعه والثاني على اقسام منها ان يتكرر الوضع
ومنها ان يعم الموضوع له للامور فيعبر عنها الوضع بالتبع ومنها ان
يكون امرا بين الامرين ومزيجا بين العالمين فيقال الربط
بالافراد التي لا تتناهى لا من جهة مرآتية الموضوع له بل بالاصالة
لا بعنوان اعتبار الخصوصيات المشخصة المستتبعة لتعدد الوضع
بل بالاكتفاء بالفرد مع الغاء الخصوصيات المميزة نعم الوضع من
هذه الجهة جمع الافراد والمعنى العام آلة لملاحظة حال الموضوع
له فانه بملحوظ هذه اللحاظ لاستحالة تصوره الا بتناهي الا على
هذا الوجه وقد يتوهم ان المراد بالوضع آلة الملاحظة وهو
غلط وانما التفسير للمعنى البرزخي وكيفية تعلق الوضع بالافراد
مع عدم الوضع للجامع ودعاء الوضع على وحدته وعدم تكرره
الثالث ان اللفظ وشئونه لا يتصف بالكلية والجزئية الا
من حيث انه معنى من المعاني يعبر عنه باللفظ فانه تعبير شأن
من شئون ما عبر به منه وهذا معنى انه وجود لفظي كالكتبي
والذهني والتابع المحض في التبعية حيث انه لا استقلال له

يجري عليه حكم متبوعه لاتحاده معه من هذه الجهة فالحرف وما بمنزلته
لا يتصف في انفسها بشيء من الوصفين الاسمية والتوهم ان هذا مجرد
اصطلاح يندفع بما حققناه وان تمهدت المقدمة فنقول بعون الله
ثم ان الحرفية والاسمية خصوصيتان في المعنى وان لم يوضع له
لفظ فان الحرفية خصوصية التعبير واختلاف كيفية الوضع بالعموم
والخصوص لا يعقل ان يميز الاسم من الحرف والذي دعاهم الى
الالتزام بهذا النحو من الوضع عدم انفكاك الحرف وما بمنزلته من الخصوصيات
واستحالة التجريد وليس هذا الا لما حققناه من انه معين لوجه الاستعمال
فيستحيل فيه الاستقلال لا لان الموضوع له هو الخاص بل قد
عرفت انه لا عموم هنالك ولا خصوص بل ولا معنى ولا كشف وانما
اثره الايجاد والاحداث ولا يخفى ان علقة اللفظ مع المعنى بالوضع
تستتبع العلقة مع ما نزل منزلته ويتحد معه في مرحلة من المراحل
وهذا هو المصحح للتجوز وتوهم دخل ترخيص الواضع فيه وضع
الفساد بل منعه ايضا لا يمنع من الصحة فكما ان الحمل المفيد للاتحاد
يجوز من غير توقف على الترخيص كذلك الاطلاق ولاتحاد
المناط وكذا التشبيه فالمشابهة في اظهر الخواص توجب استعمال
اللفظ في المشبه بعد الاتحاد في مرحلة فالحيوان المسمى بالاسد
سلطان سائر الشجاعة فكانه الاصل والمعدن وغيره تابع وملحق به

وهذا

وهذا هو الاتحاد المصحح للتجوز والمشابهة الامر العقلي لان التجوز
فيه والكلمة المستعملة في معناه كما زعمه السكاكي فتوهم ان للاسد
فردا ادعائيا هو الشجاع من غير ذلك الحيوان فلا تجوز في الكلمة
الا في المرسل وما حققه وجيه الا ان التعبير عما نزل منزلة الاصل
لا مانع منه فيجوز استعمال لفظ الاسد في غير ما وضع له لتنزله منزلته
كما انه يجوز اطلاقه عليه على الوجه الذي حققه بل الاجاز في الكلمة
الا في الاستعارة وكلما يتوهم من العلاقة المصححة للتجوز ما عدا المشابهة
باطل اما علاقة الكل والجزء فتوهم انها المصحح لاستعمال كل منهما
في الاخر كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة واللسان في الترجمان
والاصابع في الانامل في مرحلة الجعل في الاذان واعتبر في الاولان
يكون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل دون الثاني مع ان التفكيك لا
معنى له بعد ما كانت العلاقة هذا النحو من الارتباط الذي نسبته
الى الطرفين سواء لا كالمشابهة فان الاصل فيها المشابهة بينهما ولهذا
جاز استعمال لفظ كل منهما في الاخر بزعمهم في المقام دون الاستعارة
ثم انهم ان ارادوا من الكل الجسد فلا اشكال في عدم انتفائه
بانتفاء الرقبة مرفوا وانتفائه بانتفاء كل جزء تحقيقا وان ارادوا
مجموع الروح والبدن وارادوا من انتفاء الكل زوال المتعلق
او فناء الروح الحيوانية مع ما في جعل هذا معنى التركيب فيه ان ما

يترتب عليه الموت والهلاك كثير من الاعضاء كالراس والقلب
والكبد والرئة بل اكثر الاجزاء بل قطع الرقبة انما يوجب الموت
لفوات الاجزاء دواج فيجب جواز استعمال الروح في الانسان مع ان
استعمال لفظ هذا الجزء ايضا لا يجوز في غير الفلك والعتق والعلقة
لا تختلف باختلاف الاحكام مع ان ما يفيد معنى هذه الكلمة كالجسد
لا يجوز استعماله في الانسان حتى اذا فما كان الحكم عتقا مع ان
جواز الاضافة الى الانسان ينافي ما توهموه ففي الدعاء
اعتق رقبتي من النار ومن الشائع انه يملك رقابهم واما الربيئة
والترجمان فهما وصفان يتوقفان على العين واللسان كتوقف الخياطة
والكتابة على اليد فلا تركيب ولا معنى للكلية والجزئية في هذه
المرحلة فزوال العنوان بزوال جزئه هو الاساس في الانتفاء
ليس من انتفاء الكل بانتفاء الجزء مع ان مثل هذا الاطلاق
لا يصح الا بالاضافة وما يجري مجراها فيقال عين القوم ولسانهم
فلان كروح الله لعيسى او روح منه وهذا ينافي التجوز على
ما يظهر لنا ثم ان التحقيق ان السر في اسناد العتق الى الرقبة
والملك اليها ان العبودية في المعنى بمنزلة حبل احد طرفيه
في رقبة العبد والاخر بيد المولى وليس ملك العبد من قبيل
ملك الجماد ملكا مطلقا بل انما هو ملك في جهة اي الاستقلال

ولقوته

ولقوته وشدته يوازن الملك المطلق فيشاركه في اكثر الاثار
كالبيع وما بمنزلته ويفارقه في ان للعبد ايضا استيلاء على نفسه
مقهورا تحت سلطان المولى وبه تصح المكاتبة وتزويج الامة وجعل
مهرها عتقها فملك الرقبة كملك البضع والمنفعة والانتفاع تقييد
الملك وتحديد الانسان للمملوك فالزوجة وهي المملوكة في جهة
فانها خير مستام باعلى الثمن والعين المستاجرة كذلك فان الملك
لا يتعلق بالمنفعة والاسماع والبضع وليس العبد كسائر الحيوانات
في ملك لحمه وشحمه وعظمه وانما ملكه في جهة خاص فهو مقهور
في سلطان المولى مع بقاء سلطنته على نفسه والعتق فك واسترسال
واطلاق لعنانه فيشبه الطلاق فان كلا منهما فك وثاق فنزلت
الرقبة في مقام العتق كالملك منزلة الشخص فاسند اليها ما
يناسبه وهو العتق ثم وصفت بالايمان فظهر السر في عدم تجاوز
هذا التجوز عن العتق والفك والملك والتحرير واما اختصاص
لفظ الرقبة بهذا التجوز فهو مبني على اصل اخر وهو عدم الترادف
فلا يناسب هذا الحكم الا معنى هذه الكلمة كما ان المناسب للرئة
الجيد والانسب للضرب العنق واما العين واللسان وما يضاهيهما
فقد يكون على وجه الاستعارة اذا تمحض في ما لهذه الامور
من الخواص واما يختص بهذه الصفة بالنسبة الى امر معين

لامطر مثل ان يكون متوهما التخصص خاصا وطائفة معينة
او ناظرا في امر جم فيكون التخصص بالنسبة الى امر بسبب خاصة
ومعرفة معينة تتكفل بها الاضافة فقوله ع على ع منى بمنزلة
هرون من موسى ع لا يجوز فيه بوجه من الوجوه فكذا في قولك
على ع هرون محمد ص فانه لا فرق بين القضيتين الا بالاختصاص
والتفصيل بدل لفظ المنزلة بالاضافة المفيدة لمعناها و
ومن هذا الباب اطلاق ماء الوجه على العرق بالاضافة حقيقة
كما كهر الشناء للنار وتوهم ان الماء المضاف جاء مجازا فاسد
ومن الغريب توهم ان الاضافة قرينة ضرورة انها مصححة لا كاشفة
ولهذا لا يقوم مقامها كاشف اخر واما الوضع في الاذان فهو
متعلق بالاصبع ولا منافية عدم الاستيعاب كتعلق المسح بالرجل
وان انتهى الى الكعب والغسل باليد وان انتهى الى المرفق
فان تعلق الحكم بالشئ على انحاء مختلفة فالمجعول في الاذان
هو الاصابع وان لم يستوعب الجعل جميعه الا ترى ان المراد
في قولك بعت الدار نصفها او الا نصفها ليس هو النصف
وان مرجع ضمير الكل والا لكان المبيع الربع واما العموم والخصوص
فهو اقبح من سابقه والا لجاز اطلاق الانسان على الحمار
بل الفلك بارادة المعنى العام ومنشا التوهم اطلاق المرموس

على نفها والوجه فيه ان المرسن وصف منطبق على انف الناقة
ولكن الاستعمال صار اسما مرادفا للانف فاطلق على نفها وما
مايؤل وما كان فهو اقبح وابدلها بعضهم بالمشارفة ومنشاء
هذا التوهم قوله تعالى اني ارانى اعصر خمرا وقوله ص من قتل قتيلا فله
سلبه اجمع وقوله عز من قائل واتوا اليتامى اموالهم ويندفع بعدم
الاطراد بل الاختلاف بالفعل فالاحكام والحق تنزيل في مورد
خاص لا يتعداه ولا يجوز في الكل ولا يجوز شربت الخمر بشرب
العصير واشرف على الخمرية والسر فيه ان المحض التمحض في جهة
بمنزلة الصيرورة من حيث العصير لو قوعه على هذا الوجه محض
في الخمرية بخلاف الشرب في هذا الحال فهو خمر بالهيولى واما من
قتل قتيلا فالوجه فيه ان السلب مما يستحقه القاتل بعد القتل
ومن المعلوم انه ح قاتل القتيل فبالقتل يكون احدهما قاتلا
والاخر قتيلا والسلب لقاتل هذا القتيل وليس معناه تعلق
القتل بالقتيل بل المعنى انه فاعل هذا الفعل ولا اشكال
في ان القتيل قاتل وهو عبارة اخرى عن اسناد الفعل اليه
فلا يجوز بوجه من الوجوه واما السببية فيكفي في وضوح بطلانها
عدم جواز اطلاق ص الخالق على المخلوق مع انه اقوى الاسباب
بل مسببها بل يقال انه لا مؤثر سواه جل شانه والمنشاء
لهذا التوهم ارادة الطهارة من الافعال التي والتلفظ من

١٢ انه ع

العقد والامر والنهي ويندفع بان الحدث من حيث الانتساب
الى الفاعل الذي هو مفاد المصدر عين هذه الافعال التي
هي علل للحدث المجرد عن النسبة الذي هو معنى اسم المصدر
فالطهارة بالمعنى المصدري مرجعها الى التطهر قال عز من قائل
وان كنتم جنبا فاطهروا اي اغتسلوا والاغتسال والتطهر والتيمم
معاني الطهارة والوضوء والغسل بالمعنى المصدري فهذه الاسماء
من حيث الانتساب الى فاعلها عين هذه الافعال التي هي
التطهر والتطهر وهكذا الحال في جميع الافعال التوليدية فالقاء
الحطب في النار عين الاحراق حقيقة فان للسببية مراحل
ولا يختص المباشرة بها والمقدور بواسطة مقدور وبالجملة
فالطهارة عن الحدث نوع معلول للافعال لا يجوز حملها عليها
لمباينة العلة للمعلول لكن حيث ان الحادها ليس الا احداث
هذه الافعال فالطهارة بالمعنى المصدري ليست سوى
الافعال وكذا العقد معنى قائم بالجملتين المعنويتين الذين
بينهما عقد كما قال عز من قائل الذي بيده عقدة النكاح
ولا يحمل على اللفظ لكن الحاده عين اللفظ فانه الصادر
عن المتعاقدين اولا ولخفاء هذا المعنى توهم بعضهم التفريق
بين عقد البيع ونفس البيع وهو تفكيك للجنس عن النوع
واما نسبة الرعي الى الغيث فمنشاؤها اما كون الغيث وصف

صادق

صادق على السحاب والحشيش ايضا واما من حيث ان كون
المطر غيثا من حيث الانبات وهو عين النبات كالايجاد
والوجود والمنشاء دوران هذا العنوان للمطر مدار النبات
ومن اقبح الاغلاط علاقة الشرطية ومنشاء التوهم ارادة الصلوة
من الايمان في قوله عز من قائل وما كان الله ليضيع ايمانكم
ويندفع على تقدير صحة التفسير بان الايمان اقرار باللسان
واعتقاد بالجنان وعمل بالاركان والصلوة عمود الدين واعظم
ما يقوم به الايمان الصلوة من افعال الجوارح وتاركها كافر
بمعنى انه فاقد مرحلة من مراحل الايمان واما علاقة الاقتران
الجامعة للحلول والظرفية والعروض على امر واحد والجامع
في الخيال او في الخيال او في الذكر فيظهر فسادها مما حققناه
من عدم الاطراد مع ان صحة جرى نهر الماء وميزاب المطر
تكشف عن فساد توهم الاستعمال وكذا السؤال قرينة هؤلاء
او دار زيد والسر فيه ان القاء خصوصيات المسئول وتعلق
الغرض بانكشاف الحال من ناحية خاصة يوجب تنزيلها
معه المسئول فكان القرية والدار مسئولتان فان خصوصيات
المسئول عن غيره ليس الا بكونه من اهل القرية او الدار ولهذا
قال عز من قائل والعير التي اقبلنا فيها وكان مقتضى افرادها
ان يستفيد وامنه علاقة الركوب ومن هذا قوله عز من قائل

ايتها العير انكم لسارقون بل يعبر بالسماء والارض والمشرق والمغرب
على اهلها وهذا الاعتبار لعال عوامل ومشاهده وكواظم وبعاده
لاهاليها فربما لمشارق والمغارب ونور السموات والارض من هذا
الباب فان الحال من المحل ولا يختلف الموارد في صحة هذا التعبير بخلاف
العكس فانه يختلف باختلاف الموارد كما نبهنا عليه لان التنزل انما
هو في جهة مخصوصة كالجريان في الميزاب وما يشبهه وظهر مما حققنا
السر في نسبة المجيء الى الرب فانه يبلغ الاحد يوم القيامة مبلغا لو كان
منشأ الرحمة والعذاب جسمانيا لجاء وظهر وظهور الرحمة والعذاب
عين مجيء الرب تنزيلا ويمكن ان يقال ان القرية من القرى اي
الضيافة وقوام هذا العنوان بالاشخاص فليس معناها صرف
المكان وكذا العير وصف من عار او تردد بالذهاب والاياب
وانما يليق للجهة من هذه الجهة ومن هذا الباب يا خيل الله اركبي
فان الخيل اي الكبر والعظمة قائم بالمجاهدين فالاتحاد في جهة
خاصة واما مثل الميزاب فلتمحضه للآلية للجريان اضمحل فيما هو المقصود
بالاصالة فلا استقلال له ولا يرى الا الاصل فيسند اليه ما هو
ومن هذا الباب صائم نهاره وزهاره صائم واما اطلاق الحيوة
على العلم فهو من اجل ان حيوة النفس بالعلم والجاهل ميت لا حيا
واما نسبة افعال الوزير الى السلطان فانما هي لعدم استقلاله ولكن
الاصل هو السلطان فهو هو من هذه الجهة لان اللفظ مجاز

جزاء سيئة فالوجه فيه ان السيئة ما يسوء الشخص وان استحقه
نعم ينصرف ما هو كذلك عقلا لانه مجاز والجزاء واما الاعتداء
فهو الخروج عن الميزان الاولى وقتل النفس والجرح كل منهما
وان كان حقا وعدلا واما الاقتران في الذكر فهو الاستعمال
ومن المحال تأخر العلاقة عن صحة الاستعمال ونسبة الطبع الى
الجبه والقميص استعارة تملحية فهو ادعى ان انهم يصدر
انجاح مرامه بالقاء خصوصية الطبع وجعل عبده عن تحصيل مقصوده
وان كان خياطة فعين لهم خياطة الجبه والقميص بادعاء
انها عين نعمان المطبوخ واقبح من علاقة الاقتران في الذكر
علاقة الاستعمال

صلح بيع خيار بيع جزء ارصلوة حق وحكم

چها دجزد از باحث بعاط